هذا الكتاب شرح تهذيب

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم ان العجز عن احصاء ثنائك مقام سيد انبيائك وسند اوليائك فانى لنا دعوى الخروج
عن حمدك والشكر على جزيل عطائك واين لاحد حمد يوفى عظمة كبريائك وجميل آلائك
وبحار برك وسرادقات بهائك بالالباب والطيران فى فضاء مشرق سبحات وجهك
مع قربك فكان حمدك حقيق بساحة مجدك وعلائك كذلك صلواتك يليق بصفوة انبيائك
صل اللهم على محمد المختار لانبيائك وآله المعصومين خيرة خلقك فى ارضك وسمائك
اما بعد فهذا ما وعدناكم من شرح التهذيب فى علم اصول الفقه للشيخ العلامة وحبر الفهامة
افضل المتأخرين جمال الملة والدين الحسن بن المطهر قدس الله سره الانور على ما وقع مترجم
وطبق ملتمسكم لمعت اكمام الافهام من اللآلى المنظومة على ابلغ النظام رافعا عن وجوه المخدرات
حجابات عجزا فى ابواب الكتاب بين القشر واللباب لم آل جهدا فى تحرير السؤال وتوجيه الجواب
مجيبا بما هو مسلك الحق سالكا منهج الصواب فان ورد عليكم فى بعض الابواب ما لم تجدوا اثره
عنه فى مطاوى ما صنف من كتاب او شرح فكم فيه من نتائج الافكار التى سبق بها الاذكياء الذين
سبقونا اولى الانظار والابصار فلا تحكموا متعجبين ان ربنا الفتاح ليس بضنين وان لله فى ايام
دهركم نفحات ليس كلها وقفا على من مات فيمن مضى ... الفضلاء وان الكثرة مهد الافتخار
لجهلهم الذى ليس له دواء لا غروة ان وقع فيها خطأ وخطل فشىء لا يشين ذلك عند الاماثل لا اكابر
زمان كان العلم لا يعد عارا وجعل الاعلام فيه شعارا وكان من بيده مقاليد الملك ورقاب الامم
باسع الحركات حافظ للشأن كهف خدمته فى كل زمان فى مكان بل فى كل آن فى اين فان وقع ترقى
هذا فى موضع القبول فمن بركات الرسول وآل الرسول عليهم صلوات الله ما دامت الشمس فى الطلوع
والافول فانى كنت مستمدا من هممهم واضعا وجه الهمة على قدمهم الله المستعان وعليه التكلان ورتبته
الترتيب هو جعل الشىء فى درجته وعرفا جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد
ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير وهو على الظاهر هنا ابلغ لافادة مدح الكتاب
بوقوع اجزائه فى درجاتها بناء على المشهور بين المحصلين من معنى الترتيب ويفهم من اقاموس ان الترتيب
معنيين احدهما التثبيت وثانيهما ما يؤول اليه التوزيع فقال انما الترتيب وكذا وكذا ثم نقل الاول يكون المعنى
تثبيت الكتاب وقد تنظم مقاصده على انه ذوات الكتاب والحمل على هذين المعنيين خال عن مدح الكتاب
لكنه يمكن ان يندفع فى ربط قوله على مقاصده بالترتيب من غير تجشم الاشتمال وتطابقه هذا الكتاب بل كان اللائق
حيث ذكر الكتاب قبله لكن الادب فى مقام الاختصار فلا تتوهم رجوع الضمير الى علم الاصول لان تأنه التوهم بعيد القوله

العلامة ...

نظام صلاح كار ...

التصحيح الطريق الواضح وكذلك التصحيح ...

فيه رجوع الضمير فيه الى الكتاب وذكر لفظ هذا لعدد اشارة الى ان المصنف قرأ اسلوب هذا الكتاب
بالنسبة الى سائر كتبه الذى صنف فى هذا العلم وبهذا يا باب الامداد ايضا على ما قصده بين عشر الاول
فى المقدمات الثانى فى اللغات الثالث فى الامر والنهى الرابع فى العام والخاص الخامس فى المجمل
والمبين السادس فى الافعال السابع فى النسخ الثامن فى الاجماع التاسع فى الاخبار العاشر
فى القياس الحادى عشر فى التعادل والترجيح الثانى عشر فى الاجتهاد والاول فى المقدمات يطلق
المقدمة على ما يتوقف عليه الشروع والاياب الحمل عليه هنا سواء اريد التوقف فى اصل الشروع
او بالبصيرة الذكر منها من المبادى فيها وعلى ما يتوقف عليه المباحث الآتية وهو المناسب هنا واطلق
ابن الحاجب فى المختصر المبادى على ما يتناول المقدمة والمبادى الاصطلاحية قال العلامة التفتازانى
المراد بالمبادى المعنى اللغوى ما يبدأ به قبل الشروع فى مقاصد العلم او اطلق المبادى على المقدمة تغليبا ويمكن حمل
هذا التوجيه فى لفظ المقدمات وذكر المقدمات بلفظ جمع اشارة الى تنوع الاقسام اذ بعضها مقدمة الشروع
وبعضها مبادى العلم وفيه فصول ثلثة الاول فى مباحث مقدمة ذكر فى هذا البحث ماهية العلم والتصديق بماهية
والتصديق بموضوعه موضوعه وحيثية العلم وان هذا العلم واجب على الكفاية واشار الى المبادى التصورية
والتصديقية والى مسائله اجمالا بل كانه اشار الى اجزاء العلم الثلثة الموضوع والمسائل والمبادى
والباقى فى تحرير غايات اجزاء التأليف ووجه الاهتمام بهذه المباحث ان اراد بالبحث مطلق المقصد الشامل
للتصور والتصديق ان الشروع فى العلم بدون تصوره والتصديق بغايته اما غير ممكن او غير مستحسن
على تقدير ارادة التصور بالرسم والتصديق بالفائدة المعتد بها المترتبة والتصديق بالموضوعية وسائر
ما ذكر من قبيل الاستحسان ولا يختص بالشروع فى المسائل به وحدها وان اراد بالبحث اثبات المحمول للموضوع
فذكر ماهية العلم اما للتغليب او تبعا واثباتا فى غير علم التصور المركب يستلزم التصور مفرداته قال المصنف فى
النهاية لما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب مسبوقة بمعرفة الاجزاء لا من كل وجه بل من الوجه الذى
لاجله وقع فيه التركيب وجب معرفة هذين المفردين ولا يخفى ما فى نظام هذا الكلام ثم ان بين عبارة العلم
هنا حيث قال يستلزم وعبارته هناك حيث قال مسبوقة مغايرة والاولى ما قال فى النهاية لان العرض
تقديم عند تقديم توقف الجزئين والاستلزام لا يستلزمه واعلم ان اطلاق المفردات بصيغة جمع الا باعتبار
موارد التركيب موارد على نحو الكتابة او المراد ما فوق الواحد كما يفهم من عبارة النهاية او باعتبار تغليب الكل
على الصورى لا لمطلقا لا من كل وجه لان الوجوه غير متناهية لعدم تناهى السلوب والاضافات فى كل شىء فلا يمكن
التصور من كل وجه بل من حيث هى مفاد المركب اى يستلزم التصور بالمركب تصور مفرداته من حيث انها المفردات
مادة المركب فلا يلزم تعقل المفردات الا من تلك الحيثية وفيه بحث اذ تعقل المركب فى مثل الحيوان الناطق يستلزم

بتعقل الحيوان او الناطق من حيث انه صالح للتركيب ولو لزم ذلك انما يلزم لمن يركب المركب لا لمن
يتعقل ولنا ايضا ليس تعريف الاصول والفقه فيما نحن فيه من تلك الحيثية على انه لو لزم ذلك يلزم في معرفة
الانسان معرفة الوجوبيات اذ يلزم في معرفة الحيوان من تلك الحيثية تامل والحق ان اللازم في معرفة
المركب على وجه التفصيل معرفة اجزاء المركب بوجه ما ولعل مراد المص بما ذكر في النهاية ليست من قيد الحيثية
بل ما يتبادر اليه الفهم بل المراد ملاحظة كل جزء على حدة وهو المعنى بكون المفرد سابقا على التركيب اذ ملاحظة
الجزئين اجمالا لا يكفي في التركيب فعلى هذا يكون المراد بالمركب ما هو الملحوظ تفصيلا لكن لما كان الظاهر
تصور المركب بصورة من حيث انه مركب مفصل لا يحتاج الى التقييد فالاصول لغة ما اي اشياء يبتني عليها
اي على تلك الاشياء غيرها او المراد تعريف الاصل اذ معنى صيغة الجمع معلوم وقد يراد بلفظها الشيء
لكن الاول يلايم بالعبارة وعرفا الادلة في الشرح العضدي وذلك لان الاصل في العرف يقال للراجح
فيقال الاصل الحقيقة وللمستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الاصل
مقدم على الظاهر وللدليل فيقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة واذا اضيف لعلم فالمراد دليله
اقول اذا اريد باسم العلم المضاف اليه الاصل المسائل او التصديقات دعوى تبادر الدليل من الاصل
غير بعيدة اما اذا اريد بالفقه في قولهم اصول الفقه الفهم كما صرح به المص والشارح هناك فلا يناسب هذه
الدعوى اذ لا يلايم ادلة الفهم والفقه لغة الفهم قيل الفقه صفة من فقه بضم العين ومعناه صار الفقه سجية له
[illegible] منه بالكسر اي فهم واما من فقه بالفتح اي سبق غيره الى الفهم لما تقرر في علم الصرف ان قياسه فاعل
الفقه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية واستدل المص في النهاية وغيره في غيرها على ان الفقه معناه الفهم بقوله
تع ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وقوله تع ما نفقه وعلى ما قيل لا يتم الاستدلال لان المقصود بيان معنى
الفقه الذي هو ماخذ اشتقاق الفقيه ولا مدخل للفهم ح فيه الا ان المذكور في القاموس وهو ان الفقه
بكسر الفاء العلم بالشيء والفهم له وغلب على علم الدين لشرفه وفقه ككرم وفرح فهو فقيه يدل على اشتقاق
الفقيه من غير فعل بضم العين وان الفقه يطلق على العلم والفهم دون [illegible] العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل
على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم قد اختلف في معناه والمختار عند اهل الشرع هو
التصديق اليقيني والتصور والحكم يطلق على معان النسبة [illegible] وادراكها انتاجة وعلى الامور
الخمسة التي هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وعلى خطاب الله تع على ما سيجيء والمراد بالشرعية
الماخوذة من الشرع ويمكن ان يراد الاعم من شرعنا او شرع من قبلنا او يختص بشرعنا لانه المتبادر والمراد بالفرعية
الاحكام الماخوذة من الشرع المتعلقة بكيفية عمل في الشرح العضدي الاحكام فقد لا يوخذ من الشرع كالتماثل
والاختلاف وقد يوخذ منه وذلك اما اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل ويسمى اصلية واما عملية تتعلق بها ويسمى

فرعية والمراد بقولهم المستدل على اعيانها المستدل على كل مسئلة مسئلة بدليل دليل لا كما يستدل المقلد على جميع
مسائل الفقه المختلفة فيها بان هذه ما افتى به المجتهد وكل ما هو كذلك فهو واجب العمل فان هذا ليس استدلالا
باعيانها والمراد بقوله بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة ان لا يكون بالاحكام الشرعية المستدل على
اعيانها من الاحكام التي يكون العلم بكونها من الدين ضروريا فخرج العلم بالذوات بقيد الاحكام وخرج العلم
[illegible] وكذا العلم بالصفات غير الاحكام لكن هذه العبارة لا يلايم لما سيأتي ان المراد بالعلم التصديق لا يحسن
المراد بالعلم بالذوات التصور اذ لا يلايم التصديق بالذوات بل لا يلايم التصديق بالاحكام بل اللائق ان يقال
المراد بجميع العلم بالاحكام تصديق الاحكام وح لا يلايم هذه العبارة وبالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف
وانما خرج الاحكام العقلية بقوله الشرعية لكن توجه ان المراد بالشرعية ما يستفيد من الشرع اما بالنقل عنه او
التقرير ليدخل الاباحة لانه حكم قطعي عند المص والمعتزلة بل عند الاشاعرة على ما سيجيء فيدخل اكثر الاحكام العقلية
كما في علم الكلام وكذا مسائل النحو ولعله يحترز به عنه حيث خرج مسائل اصول الفقه من الشرعية فالمراد بالاحكام
الشرعية العقلية العرفية حيث لا يكون للشرع فيها مدخل بل قد يكون مما للشرع كقدم العالم وايجاب القادر
تعالى عن ذلك لكن بقي ان الصرف والنحو والمنطق يدخل في الشرعية لانها تتعلق بكيفية عمل الا ان
العلم من الظاهري والباطني وان خصصنا بالظاهري بقي النحو والصرف لانه للعصمة من الخطاء في اللفظ
واراد التركيب محفوظا من الخطاء على قانون العلم اراده وبالتعلق بكيفية عمل ان يكون العمل هو الموضوع
وح يقال يكون النحو مثلا داخلا في الاصلية ويجاب بان الاقسام المعتبرة للشرعية اصلية وفرعية وكونها
الاجماع حجة وخبر الواحد حجة ونظايرهما مثل قول الصحابي حجة والاستصحاب حجة وقول اهل المدينة حجة
وانما قلنا ان امثال ذلك من مسائل اصول الفقه ونحوها خرج والاستغنا بقيد الفرعية لان المراد بالفرعية
الحكم الماخوذ من الشرع المتعلق بكيفية عمل والمسائل الاصولية سواء كانت كلامية او غيرها لا تتعلق بكيفية عمل وفيه
انه ان اريد بكيفية العمل ما يعم اعمال القلب يدخل فيه قولهم يجب الاعتقاد بوجوب الصانع ووجوده وكذا قولنا
يجب اعتقاد حجية الاجماع والعمل بخبر الواحد ونظايره وان خص بعمل الجوارح فيشكل الامر ببعض مسائل [illegible]
الاتية واجيب بما سيجيء زيادة تفصيل ذلك وعلم المقلد اي خرج علم المقلد بقوله المستدل على اعيانها فان المراد ان
يستدل على مسئلة مسئلة بدليل دليل وقد يطلق اعتقاد المقلد ويراد به علم لم يكن يقينيا في نفسه ولا حاصلا بدليل
وقد يطلق المقلد في مقابلة المجتهد سواء كان عالما بدليل او لا والمراد هنا الثاني في صورة يكون علمه بدليل كما
اذا رتب بعد الاستفتاء هذا ما افتى به المجتهد وكلما هو كذلك فهو واجب العمل والقول فيه بحث اذ حصول العلم
بالمقدمتين المذكورتين غير لازم اذ المقلد في دعواه هذا ما افتى به المجتهد لا يلزم ان يكون عالما يقينيا بل انما
يعلم اجتهاد المجتهد غالبا بالشياع وهو لا يفيد العلم او بشهادة عدلين وهو ايضا كذلك وكذا ما قيل في الكبرى على [illegible]

وكذا خرج الاصول الضرورية اي العلم بها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة كالصلوة اي الصلوة واجبة
والزكوة اي الزكوة واجبة قد يتوهم خروج علم الله وعلم الرسول عليه السلام والملائكة عليهم السلام بهذا القيد لانها لا
يحصل من الدليل وفيه ان الضرورة لا يطلق على علم الله وقد يجاب بان علم الله من حيث هو علم الله ليس مستدلا
عليه فهو خارج من هذه الحيثية من قيد المستدل عليها اذ المراد من حيث هو كذلك وقيل خروج امثال هذا
العلم بقيد المستدل عليها لان علم الله ليس مستدلا عليه لانه بالحقيقة تحصل اعز من العلم وفيه ان من علم مسئلة
بدليل ثم نسي الدليل والمسئلة ثم حصل له العلم بالتذكر من غير دليل فان بهذا العلم يلزم ان لا يكون من الفقه
ويمكن ان يقال انا اذا اردنا بالعلم التصديق خرج علم الله ثم ان الفقهاء لا يتوقفون ان علم الله غير علمنا ويكون
بانه شخص واحد قيل تنزل المص المستدل عليها خرج الاصول الضرورية فلا يناسب اخراجها بقوله بحيث
الخ وفيه ان اصل الاصول يمكن ان يعلم بالدليل وكونها من الدين يعلم بالضرورة على ان لا يلزم ان الضرورة هنا
بمعنى البديهة كما يفهم من كلام بعض الافاضل على ما لا يخفى بعد والدليل المستفاد من قول المص المستدل
عليها ان كان بالمعنى الذي ذكره فيما بعد يشكل الامر في الفقه اذ ليس على كل مسئلة دليل يفيد العلم وان كان
المراد بها الامارة كما قال ابن الحاجب في المختصر يورد هنا سوال هو ان بعض مسائل الفقه يعلم بما يفيد العلم
واجيب بان ما كان مستنبطا من القطعيات كالاجماع الذي بلغ احده عدد التواتر وكالنص الذي ثبت بالكتاب
يدل قطعا بالقرائن والسنة المتواترة كذلك قليل جدا او هو من ضروريات الدين وليس من الفقه هكذا قيل
وفيه بحث لانه ليس كل ما استفيد من الدليل القطعي من الضروريات وكيف لا وسيجي ان الفقه معلوم قطعا
ودليل على الدليل المفيد للعلم وبهذا خرج الجواب عن الاشكال على كلام المص في تعريف الاجتهاد تشعر بان الفقه
يتعلق به الظن تامل وايضا دليل العقل عند المص من ادلة الفقه وايضا دلالة عدم [illegible] ضعف مثلا على
عدم الضرب يقيني وليس تحريم ضرب الابوين من الضروريات ولو قيل ان الدليل اعم من القطعيات يرد
عليه وعلى ارادة الامارة انه خلاف ما عرف به المص بقيد في هذا البحث وليت شعري لم لا يعدون الاحكام
الضرورية منه كما ذكر اهل الكلام مسئلة حشر الاجساد فيه وعدوها منه وكذا المسائل البديهية في الكلام والمنطق
مع انه يلزم عند ذلك ان الفقه علم باحث عن افعال المكلفين من حيث الاحكام اعلم ان الاحكام لو حمل في
التعريف المذكور على الاحكام الخمسة يكون لفظ الشرعية بل الشرعية مما لا يحتاج اليه احتياجا كليا الا ان يقال الاحكام
بوجود الصانع واجب مسئلة كلامية فخرج بقيد الشرعية شرعا من قبل فخرج بقيد الشرعية اذ المراد شرعا الا ان
المص حمل الاحكام على مطلق القضايا او النسب التامة كما هو صريح كلامه لكن يلزم اطلاق المشترك على احد
المعاني بلا قرينة ويمكن ان يقال العلم بالاحكام يتبادر منه القضايا وفيه ان العلم اريد به التصديق وظنية الطريق لا ينافي
علمية الحكم هذا جواب سوال مشهور وهو ان العلم كما هو التصديق اليقيني والفقه من باب الظنون فكيف

يعلم احد العلمين في تعريفه كما هو ملخص الجواب ان الفقه من اقسام العلم وان وقع في مقدماته الظن وكذا المقام ان
المجتهد بعد ما تعلق ظنه بحكم يرتب دليلا هكذا هذا ما تعلق به ظن المجتهد وكل ما تعلق به ظن المجتهد واجب العمل وانتج
فتجدوا في قولنا هذا واجب العمل والمقدمتان قطعيتان اما الاول فلانا نجده وجدانيا كادراكنا الجوع والعطش
واما الثانية فهي اجماعية هكذا قالوا وفيه بحث اما اولا فاقول ان المجتهد اذا ظن انه مجتهد وجب عليه العمل بما
فالمقدمة الاولى ح ظنية ويمكن ان يقال ان الظن الاجتهادي يوجب كونه مجتهدا بحسب الشرع وح يصح قياسا ان
ما تعلق به ظن المجتهد [illegible] تعلق الظن باجتهاده فهو مجتهد يقينا شرعا تامل واما ثانيا فلان المقدمة الثانية قد
اورد عليها ان الاجماع لا يفيد الا الظن في هذه الصورة واجيب عنه بان هذه المقدمة متواترة بالمعنى فهي يقينية
هكذا قال صاحب التلويح واقول فيه بحث اذ دعوى ان قول مالك او الشافعي مثلا واجب العمل
بالتواتر في نفس الامر غير مقبول بل المخالف لها يدعي انه لا يجب العمل بقولها وايضا النتيجة اعني هذا الحكم واجب
العمل غير الحكم المستدل عليه مثلا اذا استدل المستدل على ان السلام في الصلوة الواجب واجب يلزم الظن به
اذ دليله قول النبي صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وهو لو افاد انما يفيد الظن فاذا ولو ظاهر بعد
الظن المقدمتان اعني قولنا هذا ما تعلق به ظن المجتهد وكل ما هو كذلك واجب العمل يلزم العلم بوجوب العمل
بهذا الحكم ولو سلم نتيجة المقدمتين فقولنا هذا واجب العمل غير قولنا السلام واجب في كل صلوة قد يقال ان المخ
قولنا كل صلوة واجبة يجب على المكلف بها التسليم يجب على كل مكلف في صلوة الواجبة العمل بالتسليم والاتيان
به ومالهما واحد اقول الحكم الاول عام لكل مكلف والثاني مخصوص بالمجتهد ومن تبعه فلا يكون مال
المسئلتين واحدا او قد يقال ان المقدمتين لا تتفقان مع المطلوب فان المطلوب اذا كان يقينيا يكون الحكم
الاول يبطل الصغرى وهو قوله هذا مظنون المجتهد فانه اذا صار يقينيا لا يكون مظنون المجتهد اقول
يمكن دفعه بان قولنا هذا مظنون المجتهد قضية فعلية معناها هذا مظنون المجتهد في وقت ما والنتيجة هذا واجب
العمل بعد تعلق ظن المجتهد به فلا منافاة بين ظنية موضوع الصغرى في الحقيقة ويقينية النتيجة في هذا الوقت على
ان هذا الاعتراض ليس اعتراضا متعلقا بهذا المحل اذ هو دليل على هيئة الشكل الاول صحيح المادة [illegible]
ولو سلم لزم عدم المطلوب وعدم الاجتماع مع المطلوب غير ضار ح يقتضي ان قولنا المطلوب واجب الاجتماع
مع المبادي ولو سلم انهم قالوا ذلك من غير تاويل وحينئذ ان يجاب بان المجتهد على ما ينبغي قد يخطي فكيف
يكون الفقه من باب العلم اذ على تقدير الخطا يكون جهلا اقول قولنا هذا واجب العمل حق لا ريب فيه
ان اخطا كالظن في طريقه لانه وليس المسئلة ما تعلق به الظن اولا ويمكن ان يقال ان السوال المذكور به
على تقدير [illegible] وح لا يصح الجواب لكن التحقيق انه ليس [illegible] ان الامر واحد فقد يقال وقوع الظن
في الطريق غير منصور اذ المقدمتان قطعيتان على الوجه المذكور وقيل ظنية الطريق باعتبار لفظ الظن المذكور في الدليل

وانت تعلم ان هذا في غاية السماحة ولعلهم استندوا الى النكتة الحكم ما يفيد الظن ثم قالوا هذا التعلق بظن المجتهد
وكل ما تعلق بظن المجتهد وجب العمل فاخذوا المقدمة الظنية باعتبار الامارة في حكم الاول فالظن في الطريق باعتبار
المقدمات البعيدة وليس المراد العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه اي ليس المراد بالعلم بالاحكام العلم بالاحكام
فعلا بل بالاستعداد القريب لاستنباط الاحكام وهذا دفع لما يورد على تعريف الفقه من ان الاحكام ان اريد
الجنس او الاستغراق وعلى الاول يدخل المقلد وعلى الثاني يخرج بعض المجتهدين عن تعريف الفقيه اللازم من تعريف
الفقه كما قالوا في مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري وحاصل الجواب ان المراد
بالعلم بالاحكام تهيؤ العلم بالجميع ولا يلزم خروج المجتهد الذي لا يعلم جميع الاحكام بالفعل فتول بل يلزمهم ارادة تهيؤ
الجميع اذ مسائل العلم تتزايد بتلاحق الافكار اقول يمكن ان يحمل قول المص هو ايضا على ان يقال ان الفقه من باب
الظنون فلا يبعد اخذ العلم في تعريفه فيجاب بان المراد التهيؤ ويؤيده هذا ان ابن الحاجب في مختصره لم يتعرض
لكون الفقه ظنيا فان العلم المضاف اليه التهيؤ وهو الفقه ويمكن ان يجاب بانا لا نم ذلك بل العلم اللازم هو العلم بوجوب
العمل ولا يلزم ان يكون العلم المذكور على الفقه واقول في هذا المقام ابحاث الاول ان دعوى ان الحمل
تعريف للفقه توفيقي لانا للفقيه صادقا عليه مجموعه كيف لا والفقه يطلق على المسائل جميعها او التصديق بالجميع
الجميع او وحدها اومع المبادي ولا ريب ان كل مجتهد ليس فقيها بهذا المعنى والا لما احتاج الى العدول الى التهيؤ
وثانيها ان توقف ان الفقيه الذي قال لا ادري هو فقيه باعتبار التهيؤ وليس فقيها بكل معنى من معاني
الفقه والفقه المضاف اليه الاصول هي المسائل او التصديقات فيلائم اضافة الدليل اليه لانه قد تقرر ان
اضافة الدليل غير ملائم الثاني ان الفقه المعرف بالتعريف المذكور في المقدمة للشروع والشروع فيه لا يكون
تهيأ وهو ظاهر ثم ان مثل الاعتراض يمكن ان يورد على كل العلوم مثلا الكلام يشتمل على مسائل لا تحصى سيما
المسائل المختلفة التي عدها المتكلمون منه ولا يمكن لاحد ان يدرك الكلام بجميع مسائله فلا يوجد
متكلم اصلا ولا يندفع الا بان يقال المتكلم والاصولي والمنطقي وغيرهم في العرف اسم لمن مارس العلوم المذكورة
او علم جملة المدونة ولعل ما قال الآمدي من ان المراد بالعلم بالاحكام العلم بجملة غالبة اراد به ذلك فقيل هذا
رد له بجهالة لان الكل اذا لم يكن معلوما كيف يكون الجملة الغالبة معلومة واقول يمكن ان نعلم قطعا ان الزيادة
على المسائل المدونة المنطقية في قرب اربعمائة سنة لا تكون الا [illegible] بالنسبة الى المدون قبل المدة
المذكورة فقدر محسوس فالمدون هو الجملة الغالبة كما تشهد به الكتب المصنفة في الفن قبل التاريخ او نقول
مراده الجملة الغالبة من المدون وهي يمكن ضبطه ووجه ارادة الجملة الغالبة هو ان المسائل المتناقضة من الفقه
ولا يمكن جمعها واورد عليه انه مما لا مساغ له اذ لا دليل على وجود الجملة المذكورة في فوق العلم بالاحكام اقول فان
التدوين لعله في حكم العهد ويمكن ان يقال المراد الاستغراق وارادة الجملة الغالبة من لام الاستغراق شائع

الا انه لا يليق بمقام التعريف والعجب ان المص قدس سره في النهاية اختاره في دفع النقض الذي اورد على تعريف
الفقه ان المراد بالعلم بالاحكام العلم باكثرها بالفعل مع القوة القريبة لاستنباط ما يرد مما لا يحضره عنده ثم نقل
عن الآمدي ان المراد جملة الغالبة ورد عليه بانه رد الى الجهالة واقول هذا مع اشتماله على نوع ما تقرر ليس
٥ من اطلاقات العلم اذ العلم اما ملكة او مسائل او التصديقات وليس المركب من الادراك والملكة البعض
شايعا على انه يناقش ان الملكة التي هي من اطلاقات العلم هو العقل بالفعل اي ما حصل من تكرر الادراكات
المتعلقة بالمسائل الا ان يقال اطلاق العلم عند اهل الشرع شايع في كل العقل بالملكة بالنسبة الى مسائل العلم
ويمكن ان يدعى مثل هذا في اطلاق العلم على العلم باكثر الاحكام وتهيؤ الباقي واعلم ان المص قدس سره اختار في
النهاية ان المقلد فقيه لان له استقلالا في جملة ما قلده وكذا اختار المص عبارة المختصر لابن الحاجب
في شرحه عليها قوله فيه ان الاصوليين اجمعوا على ان المقلد ليس بفقيه قال السيد قدس سره في حاشيته
شرح المختصر ان الاصوليين اجمعوا على ان المقلد ليس بفقيه نعم يشكل الامر عند من يقول بتجزي الاجتهاد لان
المقلد المذكور مجتهد بحق ويقتضي ذلك الى منع ذلك الاجماع او كون بعض المجتهدين غير فقيه اقول
اختار ابن الحاجب ان المراد بالاحكام الجنس واقله ثلث مسائل فح يلزم صدق الفقه على ثلاث مسائل
فاراد البعض ان اصح التعريف بالقياس الى الفقه بعينه باعتبار الفقه اذ يصدق ح على كل ثلث منه
من المسائل ويمكن ان يقال هذا الجواب الرازي فلا يلزم الفساد واضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف
بالمضاف اليه هذا معنى الجزء الصوري للمركب واسم المعنى هو ما دل على شيء باعتبار معنى الحقيقة سواء كان
قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب والمفرد وحاصله المشتق وما في معناه واسم العين ما ليس كذلك كالدار
والعلم لا مصطلح النحاة من المعنى ما قام بغيره والعين ما قام بذاته فاضافة اسم المعنى تفيد الاختصاص باعتبار المعنى
الداخل في مفهوم المضاف مثل كاتب زيد فان كتابته مختص بزيد وكذا المكتوب لزيد لا ذات الكاتب
والمكتوب واما اضافة اسم العين فتفيد الاختصاص مطلق اي غير مقيد بجهة داخلة في مفهوم المضاف
فاذا قلت دار زيد فهم انها اختصاصا ما في الملك او السكنى في دار زيد او القيام والتعلق في علمه
وتلخيص الكلام ان اسم المعنى يشتمل على معنى هو الكتابة به واذا اضيف الى زيد مثلا يدل على اختصاص
المعنى الماخوذ في المشتق به بخلاف العين واقول فيه بحث فان قولنا الحي لا يدل على اختصاص
معنى مفهوم من الاله هو الالوهية بالمتكلم وقد يقال المراد باسم العين هو ما دل على نفس الذات واسم المعنى
هو ما دل على امر زائد على الذات قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي قال صاحب المحصول
ان اضافة الاسم الى الشيء مطلقا يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظ المضاف
ويقال هذا مكتوبة والمراد ما ذكرنا ولم يكن هذا مطردا اي مثل دار زيد وفرس صح اسم المعنى واقول

فيعرف ان مراد المحصول وهو ما قال ابن الحاجب في شرح الكافية من ان وضع الاضافة على ان يفيد ان بين
المضاف والمضاف اليه خصوصية ليست لغيره فيما دل عليه لفظ المضاف فدل على ان اضافة اسم العين تفيد
اختصاص المضاف بالمضاف اليه فيما دل عليه لفظ المضاف كاضافة المعنى لا يقال من قال ان اسم المعنى
يدل على اختصاص في المعنى الذي عين له المضاف دون اسم العين اراد به المعنى الداخل في المضاف وابن
الحاجب اراد به من الداخل واللازم لانا نقول كلام المحصول محمول على الاعم مثل كلام ابن الحاجب
وقيل المراد بالعين ما قام بالذات وبالمعنى ما يتقوم بالغير وادعى ان اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص
المعنى فقط بخلاف العين فانه تفيد اختصاص الذات مع جميع التوابع من الصفات القائمة بالذات مثلا
اذا قيل كاتب زيد يدل على اختصاص الكتابة بزيد واذا قيل دار زيد يدل على اختصاص الدار بجميع منافع
وملخصه ان اضافة الاسم مطلقا تفيد الاختصاص الا ان اسم العين يفيد الاختصاص في الذات
وجميع الصفات بخلاف الاسم المعنى فانه تفيد الاختصاص في المعنى فقط وفيه بحث فان اضافة اسم العين
مثل فرس زيد لا يفيد اختصاص لون الفرس وحركته وطوله بل باعتبار ركوبه او ملكيته واقول
على الحاشية التي ذكرت لاسم المعنى والعين انه لو صح ان الاضافة فيهما تفيد الاختصاص لما صح حد الاضافة
في باب القصر وايضا اذا قلنا الحي وعبدي او ابني لا يفيد القصر ولعلهم ارادوا بالاختصاص مثل ما قالوا
في اللام انه للاختصاص انه للارتباط فانهم قسموا الاختصاص الى الملكي مثل المال لزيد وغير الملكي مثل
الجل للفرس وبهذا يندفع الاشكال عن الشيعة والمعتزلة في قولهم الحمد لله مع ان مذهبهم ان غير الله محمود فان الاختصاص
لا يفيد الانحصار وذلك ان نقول ان الاختصاص بمعنى الانحصار وحقيق فالاضافة لا افادت الاختصاص
فالاختصاص انما يتصور في المضاف باعتبار المعنى الاعم من الانحصار ويندفع الاشكالات المذكورة و
كذا يندفع ما يقال ان اصول الفقه ينبغي ان يكون ادلة الفقه مخصوصة به وغير القياس من انواع الادلة
لا يختص بالفقه ومن قال ادلة الشرع عدد لا من ادلة الفقه هو بالمعنى الواقع من عدم الاختصاص فقد اخطأ لما
انا لا نقول الكتاب والسنة لا يختصان بالشرع اذ يعلم منهما القصص والاخبار كغرق فرعون وانقلاب
عصا موسى ثعبانا وكذا القياس المتحقق لاحتمال التمثيل والاجماع يتعلقان الحق كما سيأتي ان من ادلة الفقه دليل
العقل وهو لا يختص بالفقه والشرع ان قلت الكتاب والسنة باطلاقهما ليسا ادلة الفقه بل ما دخل في الفقه
هو ادلة الفقه قلت يرجع هذا الى منع قولهم ان الادلة المخصوصة المفيدة للفقه دليل الفقه وهو غير مناسب
اعلم ان المص قدس سره قال في النهاية اضافة اسم المعنى انما المراد تفيد الاختصاص اوقف ذكر المؤذن لم
فائدة فاصول الفقه مجموع طرق الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها على الاجمال من غير نظر الى
خصوصيته دليل كقول الاصولي الكتاب حجة او العام كذا او الخاص كذا من غير توقف لخصوصيته انه معين لحكم معين

فان ذلك

فان ذلك وظيفة المعنى وكيفية الاستدلال بها اي شرائط الاستدلال بالطرق المذكورة من الترجيح ونظائره و
كيفية حال المستدل بها اي بالطرق المذكورة وهو المعنى قال المص قدس سره في النهاية احترزنا بالمجموع عن ابعاض
الواحد في اصول الفقه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس هو هو لوجوب المغايرة بين الشيء وجزئه و
6 بتلك الطرق الادلة والامارات والمراد بالاجمال كون تلك الادلة ادلة كما يستدل على ان الاجماع دليل
واما كونها دليلا في مسئلة مسئلة بعينها فذلك لا يذكر في اصول الفقه واراد بكيفية الاستدلال شرائط تلك الطرق
واراد بكيفية حال المستدل بها اجتهاد العالم وتقليد العامي اقول في هذا المقام كلام لان الاصول اذا كان
بمعنى الادلة والفقه العلم بالاحكام يكون اصول الفقه نفس تلك الادلة لا قولهم الاجماع دليل كما ظهر من كلام المص
في النهاية فان الادلة نفس الاجماع والكتاب والسنة مثلا لا المسائل التي تلك الادلة موضوعها فتأمل لكن
الاستدلال بالطرق وحال المجتهد والمقلد ليس داخلا في الادلة الا ان يقال المراد بالادلة ما ينبني عليه الفقه
فيتناول كيفية الاستدلال وحال المستدل في الشرح العضدي البحث اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد
او ما يستنبط الاحكام منه اما باعتبار تعارضها وهو الترجيح او لا وهو الادلة السمعية فلو حمل الاصول على معناه
اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه شمل الاقسام فلم يحتج الى التكلف ثم اقول كلام المص فاصول
الفقه الخ لا يتفرع على ما قبله كما هو مقتضى فاء التفريع اذ لا يستنبط منه ما قيد الاجمال ولا الكيفيتين بل مجموع
الا ان يقال تفريع الكيفيتين بناء على المعنى اللغوي كما اشرنا وتفريع المجموع لان الاصول جمع مضاف فيفيد
الاستغراق الا انه بقي انه لا بد قبل التفريع ان يقال ان جمع المضاف يفيد الاستغراق حتى يظهر التفريع
وايضا يتوجه ان ارادة المعنى اللغوي يقتضي دخول القواعد الاصولية في تعريف اصول الفقه والمص قدس
سره فرع تعريف الادلة التي هي موضوعات المسائل لا نفس المسائل الا ان يقال مراده بنفس المسائل
كما يشعر به كلامه في النهاية اعلم ان كلام المص يشبه كلام المحصول الا ان صاحب المحصول لم يفرع هذا على ما قبله بل
قال وعند هذا نقول اصول الفقه مجموع طرق الفقه الخ وايضا لم يظهر في كلام المص فايدة ذكر معنى الجزء الصوري
[illegible] افادة الاضافة الاختصاص قبل تفريع التعريف في الشرح العضدي واعلم ان لاصول الفقه معنى
الاصول والفقه جزءاه كما لصورته هو الاضافة واضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص بالمضاف اليه باعتبار
ما دل عليه لفظ المضاف تقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه بمكتوبية له بخلاف اسم العين فانه
يفيد الاختصاص مطلقا فاذن اصول الفقه ادلة من حيث هي ادلة ونقل ان ما ذكرناه انما فانظر
في التعريف لينظر فايدة اظهار المعنى الجزء الصوري ولعل المص لاحظ ان قيد الحيثية وهو قوله من حيث
هو طرق الفقه وادلته ملحوظ في التعريف لان قيد الحيثية شايع ارادتها وحذفها في التعريفات خصوصا اذا ذكر
معنى الاضافة قبل التفريع فانه قرينة ارادة قيد الحيثية فيظهر فايدة ذكر معنى الجزء الصوري قال اليه اشار تدبر

في حاشية شرح المختصر ان ذكر افادة الاضافة الاختصاص وان المراد بالاصول الادلة تعطيه لعدم ارادة المعنى الوضعي
لجزئي المركب وتمهيد لنقل اصول الفقه الى العلم بالقواعد يعني لو اريد المعنى العرفي من جزئي لفظ اصول الفقه مع ان
اختصاص المضاف بالمضاف اليه يفيد عدم صدق المضاف على الوجه الذي اعتبر في غير المضاف اليه لا يصح
اطلاقه على العلم بالمسائل لان الفاء دخلت نفس موضوعات المسائل فلا يشمل مباحث الطرق ومباحث
التعادل والترجيح والاجتهاد فعلى هذا يصح قول المص فاصول الفقه مجموع طرق الفقه الى ان اريد به مجموع طرق
الفقه الا انه على هذا يكون هذا التعريف عين التعريف اللقبي وايضا لا دخل في نقل اصول الفقه عن ادلة
الفقه الى المعنى اللقبي اعني العلم بالقواعد ذكر افادة الاضافة الاختصاص ولهذا لم يتعرض ابن الحاجب في
المختصر الا لان الاصول الادلة ثم الفقه العلم بالاحكام واكتفى بذلك تمهيد النقل اصول الفقه الى المعنى
اللقبي وما ذكر في الشرح العضدي انه لو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه
يتحقق الا تمام فلم يحتج الى النقل يعني لا ضرورة الى حمل اصول الفقه على ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة
بل يجوز ان يحمل اصول الفقه على ما يبتني عليه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والترجيح لاشتراكها
في ابتناء الفقه عليها اقول فيه بحث اذ ح يصدق اصول الفقه على الموضوعات اعني الطرق لابتناء
الفقه عليها بل على محمولات المسائل وموضوعات الادلة ونحوها مع انها ليست داخلة في اطلاقات العلم
وايضا يصدق على الادلة التفصيلية لابتناء الفقه عليها ودعوى ان قيد الاجمال ماخوذ في المعنى اللغوي غير
صحيح قال المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح المختصر لا بد من قيد الاجمال اذا اريد باصول الفقه ما
يبتني عليه الفقه لئلا يصدق على الادلة التفصيلية ويوافق المعنى اللقبي فان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه
على الاجمال اقول مثل هذا لازم في قولهم اصول الفقه ادلة الفقه الا ان التقييد بالاجمال لا يخرجه
عن كونه معنى عرفيا بخلاف قيد الاجمال في المعنى اللغوي ولست تعلم ان المعنى اللغوي لا يكفي في ارادة العلم
الا من بعد قيد الاجمال ايضا لصدقه على التصديق بوجود الموضوع فانه يبتني عليه الفقه بل على علم اللغة ان
قلت صرح ابن سينا في الشفاء بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية ثم المبادي التصديقية
هي القضايا التي يتالف منها ادلة العلم على ما صرحوا به وكون التصديق المذكور جزءا من الدليل محل نظر ولعل مراد
ابن سينا بالمبادي معنى اعم من المبادي الاصطلاحية المستعملة في قولهم اجزاء العلوم ثلثة ولو سلم
لا يقدح في دعوى عموم ما يبتني عليه الفقه من المباحث الاصولية وكيف لا وابتناء الفقه على امور كثيرة غير
اصول الفقه مما لا يكاد يخفى بل لا بد من كثير من القيود لينطبق على المقصود وح لا يكون معنى لغويا ومن العجب
انه قد تقرر ان اسماء العلوم المدونة كالنحو واصول الفقه وغيرهما يطلق عرفا على المباحث والتصديقات
بها والملكات فالقول بعدم احتياج النقل ان كان اعتراضا على الناقلين فهو باطل قطعا وان كان

المقصود

المقصود ان النقل غير واقع لاكتفاء بالمعنى اللغوي فهو ايضا ظاهر البطلان لعموم المعنى اللغوي كما عرفت ومع
تحقق المعنى الاصطلاحي ارادة المعنى اللغوي محال الا بعد ارتباط اليه لانه مجاز ح وايضا هذا القائل عالم ايضا منه
ان الاصول وما كان عرفه اذا اضيف الى الفقه تبادر منه احد المعاني الاصطلاحية وهي باعتبار العلمية
العلم بالقواعد التي يستنبط بها الاحكام الشرعية الفرعية في مختصر ابن الحاجب بدل رسمه باعتبار العلمية بها
وعلل المص صرح بالرسم لان العلم لا يمكن حده اما مطلقا بناء على ان مسائل العلم تتزايد بتلاحق الافكار
او لان جزء الفقه وهو وقوع النسبة اذا فصل لحصل منه اجزاء غير متناهية لا يمكن الاحاطة بها مفصلا لكن يرد
مبني على ان الحد انما يحقق اذا علم الاجزاء بتفاصيلها مفصلا او مجملا على ان العلم قبل الشروع فيه لا يمكن العلم
باجزائه وهذا ممنوع بناء على ان الشروع معرفة الجزء مطلقا اذ لو كان الشروع معرفة الجزء لتقدمه الكل يمكن ان
يعلم بعض مسائل العلم قبل الشروع فيه بالاجزاء الاولية لكن الحق ان الحد انما يتحقق بمعرفة الاجزاء بتفاصيلها
مبني على ان تصورات اجزاء العلم لا يمكن في تحديده ولو حمل الحد في المختصر على مصطلح المنطق يكون التحديد باعتبار
المفهوم الكلي الذي يطلق عليه لفظ اصول الفقه لا باعتبار المسائل فان اسماء العلوم كما وضعت للمسائل
وضعت للمفهوم الكلي الاجمالي لكن اللائق في اول الكتب قبل الشروع في المقصود تعريف العلم الشرعي
فيه بمعنى المسائل او التصديقات بل المسائل هو المشروع فيه بالذات لكن المعروف العلم بمعنى التصديقات
تنبيها على ان الاصول الفقه من باب العلوم واقول كثير من مسائل الصواب الاصول الفقه من باب
الظنون كحجية خبر الواحد والمجاز اولى من الحقيقة وحمل العلم على اليقين اولى ويدل المسئلة باعتبار وجوب العمل
بعيد ان قلت اصول الفقه باعتبار المعنى العلمي جزئي والجزئي غير كاسب ولا مكتسب فكيف يحد ويرسم
قلت مع ان العلمية تقتضي الجزئية لكن الشخصية في نظر ارباب العقول انما هي في الكلية عند نظر التحقيق فان
ارباب العقول يعدون لفظ زيد شخصا واحدا وكذا مسماه من اول العمر الى اخره وكذا القرآن ونظايره
فانه علم شخص مع ان القرآن القائم بجانب غير القرآن القائم بعمرو عند النظر الدقيق اعلم ان قوله يستنبط
ان اريد به الاستنباط في وقت ما خرج المسائل التي لا يستنبط منها ابدا وان اريد بالاستنباط شأنه
الاستنباط لم يشمل القضايا الكلية التي يكون محمولها الاعراض الغريبة ويكون شانها الاستنباط ويمكن ان
يقال ان هذا الجزم على الكلي والمعتبر في الوصف الذاتي المعتبر فيه المساواة او يقال القاعدة هي التي يكون
محمولها عرضيا ذاتيا وفيه بحث اذ تعريف القاعدة هو الحكم الكلي المنطبق على جزئياته وهو اعم وموقوفة اصول الفقه
واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجب كذلك عليها اي اصول الفقه واجب على الكفاية لتوقف
استنباط الاحكام الواجبة معرفتها على اصول الفقه والذي يكشف عن حقيقة الحال ان الاحكام الشرعية الفرعية
لا تكاد تتناهى فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة لكل فينبغي بادلتها التفصيلية من عمومات وغيرها اي كل مسئلة

مسئلة بدليل يستنبط منه عند الحاجة واذ ليس في وسع الكل ايضا ان يتصف له لتوقفها على ادوات يستحق
تحصيلها العمر لكونه يفضي الى تعطيل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية فخص قوم بالاشتغال به فهم المجتهدون
والباقون يقلدونهم في ذلك فيجب على البعض بالكفاية فكما يجب الفقه بالكفاية يجب كل علم يحتاج
اليه الفقه من اللغة والنحو والمنطق والكلام كذلك فعلم الاصول واجب كفاية ينبغي اذا تركه المكلفون
راسا يلزم عصيانهم واذا اتى به واحد منهم لا بعينه سقط عن الكل وليس المراد اختيار اي فرد كان بل
لا بد من شخص ماهر ينتفع به الناس والآن لان الامام عليه السلام يعلم الفقه على وجه انزل على النبي صلى الله عليه
واله على مذهب الامامية وح اختيار عالم في المشرق لا يسقط الوجوب من اهل المغرب ثم الغير في قوله
معرفة الاحكام ان اريد به العلم بالقواعد كما هو الظاهر فلا يبعد اذ معرفة العلم ليس بواجب سواء اريد به القضيات
او التصديق او غيرها الى ما يعود اليه الضمير بعيد هو قريب من ذلك الا ان يقال المراد بالاحكام بان يراد
بلفظ اصول الفقه التصديقات وبالغير المسائل اعلم ان الدليل وجوب اصول الفقه كفاية انما يتم اذا كان
جميع اجزاء اصول الفقه يتوقف عليه المسائل الاجتهادية الواجبة او لمسئلة اشتر [illegible] ان الواجب متعلق بمعرفة
الاحكام وان معرفة الحكم ولو كان مندوبا واجبة كفاية كما يدل عليه قول المص كذلك ولو حمل الواجبة
على المسائل المتعلقة بالامور الواجبة يلزم ان يكون قوله كذلك لغوا بل فاسدا ثم ان ذكر وجوب الاصول
في المقدمة للترغيب ولعل هذه المسئلة من مسائل الفقه وجعل مسئلة الفقه مستندا لاصول الفقه لا يخلو عن شائبة
استلزام الدور قال ابن الحاجب واما الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها
في الاصول اذ قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذ قلنا النية واجبة مثلا ولا يمكن بدون تصورها ولا
يريد العلم باثباتها او نفيها لان ذلك من فائدة العلم فيأتي حصوله منه فلو توقف عليها كان دورا او
فيه بحث لان مطلق اثبات الوجوب ونفيه والعلم بها ليس من علم الفقه وليس من فائدة علم الاصول حتى
يلزم الدور لان قولنا الصلوة واجبة والحج واجب لو اثبت في الاحكام لا يلزم الدور كما لا يخفى
وقد تقرر ان الفقه في طريق الظن باعتبار ان قولنا النية واجبة يعلم بطريق الظن ثم يقال هذا مظنون المجتهد
الى اخرها مر ثم تحصل قولنا فالنية واجبة القطع وهي مسئلة فقهية فيكون قولنا النية واجبة من مقدمات
الفقه فيمتنع اثبات الوجوب بها فلا دور وهو ظاهر ان قلت صرح ابن سينا ان العلم الاعلى قد يبين مبادئ
ما تحته ادنى فلا يلزم الدور لان احتياج الاعلى الى الادنى في مسئلة لا يحتاج تلك المسئلة من الادنى
الى الاعلى لاستلزام الدور قلت هذا صحيح لكن كلامنا انما يتوجه على كلام ابن الحاجب والا يمكن ان
يكون المظنون في مسئلة واحدة مقدمة للمعلوم بعد الظن فلا دور ومرتبته بعد علم الكلام والنحو واللغة
والصرف والنحو ونظايرها مما يعلم فيما بعد قد يطلق مرتبة العلم على بيان ان موضوعه عام او خاص كما

في

في حاشية الشيخ البهائي قدس سره حيث عد بيان مرتبة العلم مقدمة وكذا بيان شرفه مقدمة اولى وقد يقال بحث
العلم وبيان شرفه كما فعله صاحب المواقف واطلاق مرتبة العلم بمعنى تقدمه وتاخره كما في كلام المص عليه
ونظيره ايضا منها غير مشهور ولك ان تقول موضوع النحو اعم من موضوع اصول الفقه وكذا اللغة وفيه ان
حيثية الموضوع معتبرة في الموضوع وح لا يصح دعوى عمومية موضوع النحو من اصول الفقه واللغة والا لعموم موضوع
علم الكلام من موضوع اصول الفقه ظاهر وفيه ما مر لا يقال كما ان اصول الفقه موقوف على علم الكلام في
اثبات ذلك بعض مسائل الكلام كالصانع والنبي وكثير من مسائل المعاد والوعد والوعيد يستنبط من الادلة الشرعية
المتوقفة على قوانين اصول الفقه لانا نقول [illegible] ان ذلك لكن جميع مسائل اصول الفقه يحتاج الى بعض
مسائل الكلام بخلاف جميع مسائل الكلام فان كلها لا يحتاج الى بعض مسائل اصول الفقه وفيه ان جميع مسائل
اصول الفقه غير معلوم التوقف على بعض مسائل الكلام الا انه يمكن ان يمنع ان مسائل الكلام جميعها
يحتاج الى اصول الفقه ولقايل ان يقول ان المسائل الاصولية لا بد في كل مسئلة منها ملاحظة كونها دليل
الاستنباط وذا لا يمكن الا بعد اثبات وجود الصانع وكثير من صفاته واثبات النبوة وفيه ان
ملاحظة الحيثية في كل مسئلة مسئلة غير معلوم قال المص قدس سره في النهاية اعلم ان من العلوم ما يحتاج اليه
في معرفة كيفية العلم الديني ومنها ما ليس كذلك كالحساب والهندسة والطب وغيرها وغرضنا الآن
متعلق بالاول كالكلام والفقه واصوله ومعرفة الحديث والتفسير وهذه العلوم الدينية منها كلية وهو الكلام
لا غير فانه الباحث عن الوجود الذي هو اعم من كل موضوع فهو كلي بالنسبة الى كل علم فانه يقسم اولا
الموجود الى قديم ومحدث ويقسم المحدث الى جوهر وعرض ثم يقسم العرض الى ما يشترط الحياة والى ما
ليس كذلك ثم ينظر في القديم ويثبت وحدته وعدم تكثره وفي الصفات عنه وما يجوز عليه ويستحيل والافعال
والالطاف والتكاليف والاعواض وبعثة الرسل وصدقهم وعصمتهم والايمة عليهم السلام والمعاد
وهنالك ينقطع البحث في الكلام ومنها جزئية كالفقه الناظر فيه صاحبه في احكام افعال المكلفين خاصة
والاصول الباحث عن احكام الادلة الشرعية خاصة والتفسير الباحث عن معاني الكتاب خاصة وعلم
الحديث الباحث عن طريق الحديث خاصة وفي علم الكلام تبيين مبادي العلوم الجزئية فياخذ المفسر منه
جهة ما ينظر فيه واحدا خاصا هو الكتاب فينظر فيه وياخذ المحدث واحدا خاصا هو السنة والفقيه واحدا خاصا
هو فعل المكلف فينظر فيه نسبته الى خطاب الشرع من حيث الاحكام الخمسة وياخذ الاصولي واحدا خاصا هو
قول الرسول عليه السلام الذي برهن المتكلم على صدقه فينظر فيه من حيث دلالته على الاحكام الخمسة
اما من جهة المنطوق او المفهوم وفعله عليه السلام وبه يبحث الاصولي قول الرسول عليه السلام

وفيه فان الكتاب انما هو منه والاجماع يثبت حجيته بقوله وقول الرسول انما يثبت كونه حجة في علم الكلام
فاذن علم الكلام هو العلم الاعلى ومنه يتنزل المباحث الى العلوم الدينية وعلم الكلام شرط في كون العلم
فقها بالعلوم الدينية اذ بها ديها منه يوخذ وليس شرطا في كون الاصولي اصوليا او كون الفقيه او
المحدث او المفسر فقيها او محدثا او مفسرا فان الفقيه انما ينظر في نسبة فعل المكلف الى خطاب الشرع
في امره ونهيه ولا يجب عليه الرد على الجبرية واثبات الافعال الاختيارية ولا وجود الاعراض فقد تكون
في وجودها والفعل عرض ولا دلالة الدليل على ثبوت خطاب الشرع وكيفية كلامه بل ياخذ جميع ذلك مسلما في علم
متقدم عليه وكذا الاصولي يتقلد من المتكلم صدق الرسول عليه السلام وان قوله حجة ثم ينظر في وجوه
دلالة اقواله واعلم انه ما كان دون المبتدا فما فوقه اعني مبديه وجب ان يوخذ هذا العلم عن علم الكلام واللغة
والنحو لا عن الجميع بل عما يتوقف عليه خاصة وكذا الاعرب ان يوخذ جميع الفن بل ما يتوقف عليه خاصة
انتهى عبارته اقول يستفاد من قوله ياخذ الاصولي ولعد ابا صاهو قول الرسول عليه السلام
على وزان نظايره ان موضوع اصول الفقه هو قول الرسول عليه وهو غير مستقيم اذ احتياج الكتاب الى
صدق الرسول لا ينافي كونه موضوعا وايضا الاصولي يبحث عن الدليل العقلي وبعض اقسام القياس
المتبول وهو لا يوخذ من قول الرسول عليه السلام وايضا الكتاب لا نم انه يحتاج صدقه الى قول الرسول
صلى الله عليه وآله فان اعجاز القرآن يكفي في صدق القرآن بل في صدقه عليه السلام ثم انه يتراءى من الكلام
المذكور ان مبادي العلم الادنى انما يوخذ من العلم الاعلى وليس كذلك لما نقل من ابن سينا وقد مر ان
موضوع علم الكلام ليس اعم من موضوعات العلوم الباقية الدينية لان تقييد الحيثية في العموم الا ان يقال
الاعمية باعتبار ذات الموضوع من غير نظر الى القيد وغايته اي غاية اصول الفقه سوق الكلام الى تحصيل
السعادة الابدية وهو الفوز بجنات النعيم ودرجاتها والترقي الى مقعد صدق عند مليك مقتدر و
النجاة من عقوبات الجحيم ودركاتها والآلام فراق من هو اقرب من حبل الوريد وهو المبدي والمعيد وحاصلها
اي التحصيل او السعادة بامتثال الاحكام لا بمجرد العلم فان العلم المذكور المقصود منه العمل فالعالم بهذا
العلم بلا عمل كشجر بلا ثمر ويليق ان يكون خطابا للمتبوع ام ان المراد بالموفق يمكن ان يكون التهيؤ لاستنباط الاحكام ويمكن
ان يكون التوجهات والعلم بالاحكام الفقهية وان لم يحصل لكل لاحد ان اريد الشامل للمدون وغيره وان اريد
الحد الغالية او المدون فيمكن ارادة الاستغراق من الاحكام ثم ان الفائدة المترتبة على الشي باعتبار انتهاء
الفعل اليه تسمى غاية ومن حيث انها باعثة عليه تسمى غرضا ومن حيث انها تترتب عليه فائدة وقد لا يلاحظ
الحيثيات في الاطلاقات ومباديه التصديقية هي قضايا يتالف منها قياسات العلم كذا عرف العلامة في شرح المختصر

بلى

لكن لابد من تعميم القياس ليشمل اقسام الدليل من الكلام لتوقف الادلة الكلية لكونها الكتاب والسنة و
الاجماع حجة على معرفة الباري تعالى لكن اسناد خطاب التكليف اليه واللغة والنحو والصرف لان الكتاب
والسنة عربيان والاستدلال بها يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق
وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك اقول غاية ما يستفاد من قولهم في اثبات كون الكلام واللغة
والنحو مبادي انها يتوقف عليها اصول الفقه وهذا لا يكفي فانه لابد من اثبات ان مسايل الكلام بجميع جزء
الدليل مسئلة اصول الفقه وايضا المبادي جزء من العلم فيلزم ان يكون الكلام والنحو واللغة اجزاء الاصول
الفقه والمبادي التصورية هي حدود الموضوعات وحدود اجزائها وجزئياتها واعراضها الذاتية
من الاحكام وجه استمداد علم الاصول من الاحكام انما هو من جهة مباديه التصورية اذ لابد فيه
من تصور الاحكام الخمسة ليمكن اثباتها ونفيها او يرد انه لو اريد اثبات الحكم ونفيه لفعل المكلف كما في
الفقه لم يلزم الاصولي تصورها لان ذلك فايدة اصول الفقه واجيب على ما في شرح الشرح العضدي للعلامة
التفتازاني بان المراد اثبات الاحكام ونفيها اعم مما في الاصول او الفقه فيلزم الاصولي تصورها لكن لما
كانت في الفقه محمولات لمسايله واعراضا ذاتية لموضوعه وفي الاصول متعلقات للمحمولات اذ معنى قولنا
الامر للوجوب انه يفيد الوجوب جعلت في الفقه مبادي استقلالا وفي الاصول استمدادا او
مبادي العلم التصورية اذا كان حدودا لاعراضه المعينة لا كمون تصور الوجوب مثلا من المبادي الكلام
لانه ليس حدا لاعراضها قلت ان الوجوب متعلق لمحمولها وقيده وايضا قال العلامة التفتازاني في شرحه
المذكور في وجه الاحتياج الى تدوين اصول الفقه ان الفقها احتاجوا في الاستنباط الى مقدمات كلية
كل مقدمة يبتني عليها كثير من الاحكام مثل قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب ثم يحصل مثل هذه المقدمة
كبرى لصغرى سهلة الحصول فيخرج المسئلة الفقهية من القوة الى الفعل كما يقال الحج مما امر به الشارع وكل ما امر
الشارع فهو واجب ومثله المقدمات الكلية هي علم الاصول هذا خلاصة كلامه وح يلزم ان يكون الاحكام
الخمسة محمولات في اصول الفقه لانه لما صار قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب من الاصول يكون
كل ما نهى عنه الشارع فهو حرام منه وكذا النظاير فيكون الاحكام الخمسة محمولات في اصول الفقه ويكون مبادي
تصورية استقلالا ثم ان العلامة التفتازاني قال في شرحه المذكور في بيان قيود تعريف الفقه ان المراد بالاحكام
القضايا والنسب التامة ولو اريد بها الخطاب المتعلق بافعال المكلفين لكان الشرعية والفرعية مستدركا
اقول قد مر ان الشرعية اريد بها ما من شانه ان يوخذ من الشرع وايضا على ما نقلنا عنه ان قولنا كل ما امر به الشارع
فهو واجب اذا كان من الاصول لابد من قيد الفرعية الا انه يلزم على هذا ان لا يخرج بالفرعية الا الاصول المحتاج
متعلق بكيفية العمل على ما مر في معنى الفرعية قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح الحق ان الاصول لما من الفقه لا ن

بيان مفهوم الاحكام وغيره الفقه لكونها محمولات مسائله هذا اجابة وفيه ان الاحكام على ما مر من كلام هذا
الفاضل محمولات مسائل الاصول ايضا استمداد علم في مبادئه التصورية من علم آخر غير مشهور اعلم ان المرتسم
فى ترتيب المبادي بما يبتنى عليه العلم وهو اعم من تصورات موضوعات المبادي البعيدة ومحمولاتها وتصورها كمحمولات
والتخصيص فى جانب التصديقات بقضايا يتألف منها قياسات العلم وفى جانب التصورات بالحدود
الخاصة التي ذكرنا لا يكون الا مسامحة وتوفيقا لما هو الاشهر المتداول في الكتب والانسب على تقدير ان
يكون العلم تصديقا تسا ان يكون مبادئه تصديقات القضايا التي هي جزء من العلم وتصورات الموضوعات
وتصورات الحدود واذا كان العلم مسائل يكون المبادي نفس القضايا او نفس الحدود وتغايرا ان قلت
مبادي الاصول التصورية كما يكون تصورات الاحكام لانها ماخوذات في محمولات المسائل مثل قولهم الامر
للوجوب كذلك في الموضوع كما في قولهم الواجب الموسع كذا كذلك يوخذ في الموضوعات غير الاحكام فلم وجه
الاختصاص بالاحكام قلت تصور الاحكام تصورات متخالفة لها شيوع في المسائل افردت بالذكر واما
التصورات المخصوصة بالموضوعات فتذكر عند الحاجة اليها على ان قولهم الواجب الموسع كذا الاصح كونه
جنسية لان موضوع المسئلة اما يكون موضوع الفن او نوعا له او عرضا ذاتيا او نوعا للعرض الذاتي او
موضوع الفن مع عرض ذاتي او نوع موضوع الفن مع عرض ذاتي والواجب الموسع لا يكون الا فعلا
والفعل لا يكون موضوعا لمسئلة الاصولية وبهذا يظهر بطلان قول العلامة التفتازاني ان قولنا كل امر
انشائي واجب من المسائل الاصولية وموضوعه طرق الفقه هذه العبارة التي هي ما يقال طرق الفقه
موضوع الاصول لان المطلوب العلم بان موضوع الاصول اي شي وان كان ما يقال انه
تقوم التصديق بالموضوعية لان ابائه يدخل على المحمول غالبا ويفهم من ذلك ان الكيفيتين لا يدخل
في موضوع الاصول مع ان الظاهر مما سبق خلافه ويمكن ان يقال ان البحث عن الاجتهاد والترجيح
والتعادل يرجع الى البحث عن الادلة فان البحث عن الترجيح بحث بالحقيقة عن الدليل اذا رجح انه يفيد
المطلوب واذا لم يرجح هل يعمل بالتخيير اولا وكذا البحث عن الاستنباط الى ان الدليل كيف يستنبط
منه الحكم وح يكون موضوع الاصول الادلة من غير ضم الترجيح والاجتهاد كما فعل بعضهم لكن عبارة المص
يحتمل ان يكون على تقدير تعدد الموضوع باعتبار حيثية واحدة كما هو الظاهر من لفظ الطرق ويحتمل ان
يكون باعتبار وحدة الموضوع كما قال بعضهم ان الموضوع في الاصول شي واحد وهو الدليل الموصل الى الحكم الشرعي
لكن ارجاع المحمولات الى الامر الواحد لما كان متعسرا ذهبوا الى تعدد الموضوع وقالوا بانه الطرق من حيث
انها يستنبط عنها الاحكام الشرعية الفرعية قال المص في النهاية فما كان من هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة
للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام على الاجمال كالامر والنهي العموم

والخصوص

10

والخصوص والنسخ والمجمل وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة الموصلة الى الاحكام لا جرم كان موضوع هذا
العلم هو الادلة من حيث تلك حيثية على الاجمال اي من غير نظر الى خصوص دليل دليل بالنسبة الى خصوص مسئلة
فانه نظر الفقه على ما يحققه وسابقه المطالب المثبتة فيه اي من شانه ان يثبت والا فمسائل العلوم تتزايد
يوما فيوما او يقال المراد المسائل المدونة منها وظاهر الاثبات مشعر بالنظرية مع ان مسائل العلوم كثيرا
ما لا يكون نظرية الا ان يدعى انه ليس في اصول الفقه كذلك او يقال باعتبار التغليب والمشهور في تعريف
المسئلة في كتب المنطق ما يبرهن في الفن ان كانت نظرية ولما كان مسائل الاصول المثبتة
يقينية يكون مبرهنة وفيه نظر لانا اثبتنا ان اكثر من مسائل الاصول انما ظنية ولعل المص عبر بالاثبات
بالبرهان واكتفى بلفظ المثبتة ايماء الى الحكم لمن يتشبث بالبرهان لا يجري في جميع مسائل الاصول كما اشرنا اليه
سابقا والدليل لغة الناصب والمرشد والذاكر وما به الارشاد ايضا وعرفا ما يفيد اي من شانه معرفتهم
ان فادة بصحيح النظر فيه العلم اي اليقين بشي آخر وهو النسبة اثباته سواء كان اثباتا في صورة الايجاب
او نفيا في صورة السلب قال الاصوليون في تعريف الدليل هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري وانما قالوا يمكن لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وانما قالوا بلفظ الصحيح
لان النظر الفاسد غير معتبر في التوصل وربما يقال هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري ويمكن حمل عبارة المص عليه واما المنطقيون فقالوا في تعريف الدليل انه قولان فصاعدا
يكون عنه بطريق النظر قول آخر وهذا يشمل الامارة وربما قالوا بدل قولهم يكون يستلزم لذاته فيختص
بالقياس ولما كان المص عرف الدليل بوجه خرج عنه الامارة قال والامارة ما يفيد ظنه اي الامارة ما من
شانه ان يفيد بصحيح النظر فيه الظن بشي آخر اثباتا او نفيا اعلم ان الدليل مطلقا سواء كان شاملا
للامارة اولا هو موضوع الصغرى في قول المستدل العالم متغير وكل متغير حادث عند الاصوليين و
عند المنطقيين مجموع المقدمتين قد يقال الدليل يستلزم العلم والامارة الظن كيف لا اذا التم
الدليل بحد الدليل الاول او استلزام لزم تحصيل الحاصل اقول هذا لا يتوجه على الاصوليين
لانهم قالوا بامكان التوصل نعم يتوجه على من قال باستلزام الدليل المنطقي مثلا للنتيجة وح يجاب بان
الاستلزام هو عدم التخلف والمطلوب لازم ح يمكن ان يقال النظر على تقدير ان يكون هو الحركتين الحركة
الاولى غير متحققة في الدليل الثاني لانه لا يبتدأ بالمطلوب حاصل الا ان يقال في صورة يكون حاصلا
اولا يعلم انه حاصل فانه يبتدأ به ويمكن ان يقال المراد بالاستلزام على تقدير ان لا يكون المطلوب
حاصلا والعلم لا يحد لانه يخرج في تعريف اجزاء التعريف لم يعرف العلم واعتذر عنه بانه لو عرف
جاء الدور كما اشار بقوله والاجزاء الدور وصرح المص في النهاية ان كنه العلم ضروري وعبارة ههنا يحتمل

فيها مذاهب الى في الشارح في المواقف في العلم المطلق ثلثة مذاهب الاول ان تصوره بديهي بالكنه
واختاره الامام الرازي مستدلا بان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او
بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعرف بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية
الاخر قال صاحب المواقف وهذه الحجة على من يقول ان مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكنه بالضرورة
فانه اذا لم يسلم كونه معلوما بكنهه امكن ان يقال لا يلزم من امتناع كونه كسبيا ان يكون ضروريا لجواز ان
يكون تصوره بكنهه ممتنعا او نقول لا نسلم ان العلم معلوم لغيره بالكنه وهو المنع واما بالوجه فلا بد ان
يكون وجه معلوما قبله فيلزم الدور فلا ينتج الدليل المذكور الا ان يجعل الزاما لمن يقول بحصول العلم بالكنه
واجاب صاحب المواقف عن الدليل المذكور بان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق
فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي نطلب ان نعلمه
ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على
حصول علم جزئي متعلقا بذلك الغير ومع حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته
على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور
ومدار الجواب على الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره لان ارتسام
ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصول بذاتها
وليس بتصور لها ولا يستلزمه قياسا على حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير
ان يتصورها والثاني ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها بذاتها
على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها وذلك
اذ هذا دعوى من يقول بداهة العلم ان العلم هو اجلى الاشياء وهو معلوم فاما بالوجه
وهو غير جائز هاهنا فهو بالكنه ولا يجوز ان يعلم بامر اخفى والاجلى للدور في شرح المقاصد قال
الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو من خلل لان ماهيته قد تلتبس في الظهور الى حيث لا
يمكن تعريفه بما هو اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف
انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه وهو الموافق لما يقتضيه مدرس الصاحب لان العلم في المعقولات
كالنور في المحسوسات وكما ان النور ينكشف به الاشياء المحسوسة ولا يحتاج الى ما ينكشف به في
ذاته كذلك العلم في المعقولات ينكشف به جميع المعقولات فلو انكشف هو بمعقول لكون ذلك اجلى
منه فيلزم الدور اذ هو اجلى من كل شيء ومعه الكلام في معرض التنبيه لمن فيه وقوله بان وردا
من العلم يكشف عن حقيقة العلم لا يمنع لان حقيقة العلم على تقدير تعريفه لا ينكشف الا بغيره

الكل

١١

او غير جازم

المركب من غير العلم لان بحثه غير الكل المذهب الثاني وبه قال الغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري
لكن يعسر تحديده فطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان يميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فيقول
مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فيخرج
من التقسيم اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب
بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثبات الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم
ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد
بعيد فان القسمة والمثال ان افادا تميزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نعني بالتحديد
سوى تعريفها والا لم يحصل بها معرفة ماهية العلم لان تحصيل المعرفة لشيء لا بد ان يفيد تميزه عما عداه فاما
حصول معرفة بدون تميزه اقول الدليل يفيد ضرورية ماهية مطلق العلم ويفهم من هذا الكلام مطلقا
لا يفهم من الشرح العضدي ان الخلاف في ماهية اليقين وقع لا يعلم ان مطلق العلم يعلم بوجه منه
وايضا لا نعلم ان المعرفة لا يحصل الا بالتميز عن غيره لان العلم بوجه ما علم قال السيد قدس سره
في شرح المواقف اعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس
والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف
مطلقا وهذا الكلام محقق لا يحوم حوله شبهة لكنه جار في غير العلم كما اعترف به فاستفاد من كلام
المستصفى ان الخلاف في كنه العلم لا في مطلق تعريفه كما يفهم من الشيخ العضدي مطابقا
للمواقف مع ان دليلهم يقتضي انه لا يجوز رسمه ايضا لكن على هذا التقدير لا يتوجه على الغزالي انه
يلزم من التعريف بالقسمة والمثال ان يكون التعريف معرفا من غير حد ورسم ومن ها هنا انه
الثالث ان العلم نظري لا يعسر تحديده وحده وحدوده والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها
الى اخر من الامور الذهنية هذا التعريف مقتصرا على الصحيح وغيره ان هذا تعريف الدليل بحقيقة
تصحيح النظر فالنظر عام وقد مضى معنى الترتيب والمراد بها الاصطلاحي وقيد الذهنية لاخراج
الحسية ودخل الامور المعلومة والمجهولة واعلم ان هذا التعريف متحقق في الحركة الثانية في الامور
الذهنية سواء تحقق معها الحركة الاولى اولا ويصدق على التعليم اذ المعلم يرتب الامور الذهنية
ليتوسل الى اخر والامور شاملة للتصورات والتصديقات وقد خرج التعريف بالمفرد لانه لما
كان نادرا فالقيام اعتبر وايضا كلاما في الدليل وهو مركب اليه والظن اعتقاد راجح يجوز المعتقد
معه النقيض اي نقيض ما اعتقده وهو وجوده اي مرجوح الراجح الوهم وانما رجع الضمير الى الراجح
دون الاعتقاد اذ على تقدير رجع الضمير اليه يلزم اطلاق الاعتقاد على الوهم وهو غير شائع

والشك سلب الاعتقادين اى الشك ادراك النسبة الخبرية مع عدم الرجحانين بان يتردد على السوية بين الطرفين
انا فرضناه بينهما لئلا يدخل فى ادراك طرفى الشرطية واشباهها والجهل البسيط عدم العلم عما من شانه العلم والجهل
المركب كذلك اى عدم العلم مع اعتقاد فظاهر هذا الكلام ان يكون الجهل المركب متحققا فى الظنون فان
الاعتقاد يعم الظن وان لا يلزم الثبوت فى الجهل المركب وان لا يكون الجهل ادراكا بل عدم الادراك لكن التعارف
الاعتقاد انه مدرك مع ان الجهل المركب اعتقاد النسبة الخبرية الغير المطابقة على وجه الجزم والثبوت وان فرض عدم الاعتقاد
الثانى منه لكن ظاهر عبارة المحصول يقتضى عدم اعتبار الثبوت فى الجهل بل فى العلم ايضا حيث قال حكم
الذهن بامر على امر ان كان جازما فاما ان يكون مطابقا او لا يكون فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب
او لا يكون فان كان لموجب فهو العلم واما الذى لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد واما الجازم غير المطابق
فهو الجهل واما الذى لا يكون فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والا فالراجح ظن و
المرجوح وهم هذا عبارة المحصول ويتلخص منه ان الجزم اى حصل لموجب فالعلم واما الجهل فلا يلزم الثبوت لا مع
الجهل ولا مع العلم الا ان يقال ان مبنى كلامه هذا على ان الثبوت لازم لكل موجب وهو غير ظاهر قال العلامة
قدس سره فى النهاية حكم الذهن بنسبة على اخر اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون مطابقا او لا
والمطابق اما ان يكون ثابتا او لا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويجتمع الجزم والمطابقة والثبات وان
خلا عن الجزم فقط فهو الظن الصادق وان خلا عنه وعن المطابقة فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقة والثبات
فاما فهو اعتقاد الجاهل وان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد المحق هذه عبارة النهاية وقد صرح
بعدم اعتبار الثبات فى الجهل واعتباره فى العلم وبان الجهل قسم للادراك وبان التقليد لا يشمل
الباطل والاختلاف بين كلام المصنف والمحصول غير خفى اعلم ان المصنف لما ترك تعريف العلم معتذرا بانه
لا يحد وعرف الباقى يفهم منه ان الظن والشك وامثالها يمكن ان يحد بقيد برجحان الاعتقاد الرجحان جنس
للاعتقاد الراجح الخالى عن الجزم فلا يتوهم ان رجحان الاعتقاد الذى هو الظن عين اعتقاد الرجحان
فانا ان تحقق مع الجزم ايضا فان الرجحان اذا بلغ حد الكمال فهو الجزم كما ان الممكن اذا بلغ نهاية حد
الوجوب فهو الواجب بالغير وليس المراد الجنس المصطلح لان الظن يتحقق مع عدم اعتقاد الرجحان بل المراد
ان اعتقاد الرجحان يتحقق بدون الظن فى الجملة قال فى النهاية اعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد
الرجحان والظن هو الاول دون الثانى واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد ترجيح نزول المطر عن الغيم
الرطب فيتم الى العلم والظن وغيرهما فالترجيح هنا راجع الى المعتقد وفى الظن راجع الى الاعتقاد والجزم
الحكم المطابق الجزم والثابت اى عدم الزوال بالتشكيك وان جاز زواله بالنسيان ونحوه ولا ينتقض
بالعاديات اى لا يلزم بطلان اعتبار الجزم فى جمع العلم بالعلوم العادية فانها من افراد العلم مع انها

الحكم الشرعى

12

الاول باعتبار العادة والثانى باعتبار [illegible] وقدرة [illegible]

يحتمل النقيض فلا يكون جازما فلا يصح اعتبار الجزم فلا يكون تعريف العلم جامعا عند من يجوز نقيضه ويمكن حمل
النقيض باعتبار تعريف الظن فانه صادق على العاديات مع انها ليست من افراد الظن ومع كون النقيض
باعتبار كونه غير راجح لكن مقتضى عبارة المتن هو الاول لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين واما
حق ان التعريف لا ينتقض بالعاديات لان احتمال النقيض فى العاديات ليس باعتبار تجويز العقل بل
باعتبار الامكان الذاتى وقدرة القادر والجزم باعتبار العادة فى شرح المواقف ايراد على تعريف العلم بانه
صفة توجب تمييزا بين المعانى لا يحتمل النقيض النقض بالعلوم العادية وهى العلوم المستندة بالعادة كعلمنا بان
الجبل الذى رايناه فيما مضى لم ينقلب الان ذهبا فانها تحتمل النقيض فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود
وانما كانت محتملة لجواز خرق العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان تحول قدرة القادر وامكان انقلاب
الجبل وايجاد بدله ذهبا يوجب ذلك الاحتمال ويجاب بان يقال ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى
انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم من ذلك النقيض محال لذاته واحتمال العاديات بالمعنى المذكور
غير الاحتمال المعتبر فى الظن فان الاحتمال المعتبر فيه ان متعلقه يحتمل عند العقل احتمالا مرجوحا وفيه ان
المعترض يدعى ان العاديات لما كان سبب العلم بها العادة وخرق العادة جائز فاحتمال تغير السبب
يوجب احتمال تغير المسبب فيتطرق الوهم فى العاديات وخلاصة الجواب ان مثل هذا الاحتمال
لا يضر فى حصول العلم اليقينى كما ان احتمال ان التفاح مثلا يمكن ان يكون رائحته الحاصلة
مخلوقة فى القوة الشامة بخلق رائحة ولا يكون فيه رائحة مجرد احتمال لا يضر فى حصول اليقين
بالبديهة ان فيه رائحة وهذا مراد من قال ان احتمال النقيض لا يمنع حصول العلم اليقينى بالبديهة
واما انه لو فرض نقيضها واقعا لم يلزم منه محال فغير صحيح لانه يجرى مثله فى اكثر اليقينيات من المحسوسات
والاوليات وغيرها ولا احتياج فى الجبل الذى نحكم عليه انه ليس ذهبا ان نقيده بما رايناه
فيما مضى اعلم ان المصنف لا يقول بتحديد العلم بل يدعى البداهة لكن يدعى ان العاديات من افراد العلم
فيرجع النقض على قوله على الدعوى لا على التعريف الفصل الثانى فى الحكم الشرعى الحكم خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء يشمل الوجوب والندب والحرمة والكراهة و
التخيير هو الاباحة وبه خرج قوله والله خلقكم وما تعملون وقد يقال ان المراد بافعال المكلفين من حيث
التكليف فيخرج الاية المذكورة لكن لما لم يكن هذا مفهوما صريحا واشتمال هذه الدلالات غير معتبرة
فى مقام التعريف الذى هو محل الايضاح ذكر قوله بالاقتضاء والتخيير وبقى بعض افراد الخطاب مثل
سببية الدلوك لوجوب الظهر اذ لا شك انه حكم معلوم من الشرع غير الاحكام الخمسة لا يدخل فى التعريف
لو اكتفى فيه بالاقتضاء فزاد لفظ الوضع ليدخل فيه مثل ذلك والاقتضاء قد يكون للموجود مع

المنع من النقيض فيكون وجوبا اى الخطاب بالاقتضاء يكون وجوبا ولا معه اى الخطاب لا مع المنع من النقيض
فيكون ندبا وقد يكون الاقتضاء للعدم مع المنع من النقيض اى نقيض ذلك العدم فيكون الخطاب ولا معه
الخطاب لا معه اى لا مع المنع المذكور فيكون مكروها اعلم ان تقسيم الخطاب الى الوجوب والندب وامثالها
غير لائق لان الوجوب مثلا من صفات فعل المكلف والخطاب ليس كذلك فاما ان يراد بالوجوب الايجاب
او الواجب ويكون الضمير عائدا الى الفعل الواجب ليلائم اول كلام المصنف آخره وهو قوله كره او يحمل
على الظاهر ويجعل تقسيمه فى اداء انا بالاقتضاء وقد يقال ان الايجاب هو عين الوجوب فيصح [illegible] خطابا
لكن هذا ليس مرضى المصنف اعلم ان قولهم خطاب الشرع المتعلق لا يشعر بالتعلق بالفعل فلا يكون
الخطاب حكما قبل التعلق كما ذهب اليه الاشاعرة بناء على قدم الكلام النفسى وهو غير معقول كما تبين فى
محله ومع ذلك لا يعقل ايضا قدم الاحكام الخمسة لانها اوصاف حادثة بعد خلق المكلف وزعمهم الا
ان يقال بالتعلق فى العلم القديم وهى ما يتعلق والتخيير الاباحة اى كون طرفى الفعل سواء فى الثواب
والعقاب هو الاباحة ولما لم تكن الاباحة مثل الوجوب اذ الاباحة يجوز ان يكون معه خطاب الشارع
قال التخيير الاباحة فلو وضع الحكم على الوصف بكونه شرطا كالحكم بان الطهارة شرط للصلوة والطواف مثلا او
سببا كالحكم بان الدلوك سبب لوجوب صلوة الظهر والفرق بين الشرط والسبب ان الشروط لا يلزم ان يتحقق
مع الشرط بخلاف السبب فانه يلزم تحققه مع السبب كالدلوك فانه كلما تحقق وجب الظهر بخلاف الطهارة فانه
تحقق بدون وجوب الصلوة او مانعا ككون النجاسة مانعة من الصلوة وكذا النوم ناقض الوضوء وكذا
ناقض سائر الطهارات اعلم ان خطاب الوضع لا ينحصر فيما ذكر بل يدخل فيه مثل التكبير ركن للصلوة ونظائرها
وربما يرجع الوضع بنوع من الاعتبار الى الاول اى الاقتضاء فيقال ان سببية الدلوك للصلوة مثلا
ان الصلوة تجب عند الدلوك وتحرم مع النجاسة وتحل مع الطهارة اقول الحكم بشرطية الطهارة وناقضية
الحدث ومانعية النجاسة يستفاد من الشرع فلو جوزنا ارجاعه الى الوجوب والحرمة يمكن
ارجاع الوجوب الى الحرمة كما اذا قيل هذا واجب معناه يحرم تركه وهذا حرام يجب تركه فتكون الاحكام
اقل من الخمسة ويمكن ان يقال الاقتضاء شامل للامور المذكورة بان يقال الدلوك يقتضى الوجوب وقس
ليس كلما استفيد من الشرع ليس حكما بل الحكم هو المنحصر فى الخمسة ولا يحتاج الى زيادة الوضع فى التعريف
فلا يصح التعريف بدونه ويتوجه الاقتضاء يتحمل مثل سببية الدلوك للوجوب فيكون التعريف محتملا كما
على التقدير الاول جامعا لا يكون قادحا ونناقش ايضا بان شرطية الطهارة للصلوة حكم مستفاد من الشرع بخلاف
الاباحة عقلا كما قال صاحب المحصول انها حكم عقلى وان الشرع فيها العقل فجعل الحكم العقلى داخلا فى خطاب الله وما اتى
الشرع المحقق لا يليق لكن هذا يرجع الى المناقشة فى الاصطلاح وهو سهل ويمكن ان يقال ان مدار التكليف

الفرق بين الشرط والسبب

والثواب

١٢

والثواب والعقاب بمعنى التطرق الى القدح ايضا بالارتكاب والاجتناب انما هو الاحكام الخمسة ولهذا اعتبرها
دون الباقى اعلم ان الوجوب الشرعى مستفاد من التعريف واما العقلى فقطعا هو لا يدخل فيما ذكره وكذا
المندوب عقلا وكذا المكروه العقلى مثل ترك الاولى العقلى ويمكن ان يقال كما ان الاباحة داخلة فى
الاحكام وهى امر عقلى كذلك الامور المذكورة لان الاقتضاء اعم من التقرير والتوبيخ عليه التعريفات الاتية للواجب
ما يذم تاركه اما شرعا كتارك الصلوة واما عقلا كتارك شكر المنعم اورد على التعريف ان الواجب المخير كخصال الكفارة
كل واحد منها واجب ولا يصدق ان تاركه مذموم فلا يصح التعريف وكذا فى الواجب الموسع باعتبار اجزاء الوقت
والواجب الكفائى واجب بترك اكثر المكلفين ولا يذمون والجواب ان الواجب المخير هو القدر المشترك
ما كل واحد من الخصال وكذا فى الموسع فاذا اتى بواحد من الخصال او فى جزء من اجزاء الوقت لم يترك
الكلى فلهذا لا يذم وكذا الواجب الكفائى فان المطلوب فيه حصول مفهوم الكلى من غير نظر الى خصوصية
الفاعل والى هذا اشار بقوله ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب فى المخير والموسع الامر الكلى اما فى
المخير فان المراد ايجاد القدر المشترك من افراد الكفارة واما فى الموسع فلان المراد ايجاد الفعل فى القدر المشترك
بين اجزاء الوقت وفى الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الآخر اى كل واحد من المكلفين اى [illegible]
وكيل فعله كفعله فاذا فعله احدهم بقى الوجوب فلا يسمح احد من المكلفين تاركا وهذا منع قوله فعل
كل واحد يقوم مقام الاخر او يراد فى تحديد الواجب لا الى بدل فيدخل الواجب المخير والموسع والكفائى
بلا تكلف اما الواجب المخير فلان كل واحد من الخصال بدل من الاخر واما فى الموسع فلان كل جزء من الوقت
بدل من الاخر واما فى الكفائى فلان كل مكلف بدل من الاخر واما فى الموسع فلان كل جزء واعترض ان
هذا التعريف مع هذا القيد يلزم ان يصدق على كل واجب سواء كان مضيقا او مخيرا او كفائيا او لا وفى المضيق
صدقه غير ظاهر وكذا التقضاء فانه لا يصدق انه يترك لبدل ويشكل فى صورة القضاء فانه بدل عن الاصل وترك
الاصل لبدل وفيه ان المراد بل ترك لبدل والعبارة اللائقة ان يقال الواجب ما يذم تاركه مطلقا او لا الى
بدل والحق ان هذا القيد مما لا يحتاج اليه لان الموسع والمخير الواجب فيها القدر المشترك وتحقيقه فى الواجب
الكفائى ان المكلف فى الكفائى هو الامر الكلى كماهية الانسان فما يكون المكلف فردا خاصا فلم يترك الكلى
ولا يصح الترك لان الترك انما يتحقق بترك كل فرد فلا يتحقق الترك اذا اتى بعض افراد المكلف بالواجب
الكفائى فالمكلف والمكلف به فى الكفائى كلاهما كليان اعلم ان ما يأتى فى تحقيق المخير والموسع لا يلائم هذا
فلعله نظر الى ما قال او انه مرجعهما واحد ويرادفه اى الواجب الفرض فى القاموس الفرض ما اوجبه الله تعالى
كالمفروض والمحتوم فى القاموس حتم كالايجاب واللازم فى القاموس وجب يجب وجوبا وجبة لزم اعلم ان المرادف
على ما هو الحق انما يكون باعتبار نوع واحد من الوضع فلا يقال زيد مرادف لهذا اذا اريد بهذا معنى زيد

فكان التارك فاعل مع

حينئذ لان الوضع في الاول خاص وكذا الموضوع له والوضع في الثاني عام والموضوع له خاص واذا علمت
هذا فالوضع في الفرض نوع وفي الواجب نوع آخر لان الوجوب وضع بحسب الشرع لمعنى ثم اشتق منه الواجب
في ضمن وضع الفاعل وهو وضع عام والموضوع له عام والوضع فيه نوعي بخلاف لفظ الفرض فان الوضع
فيه شخصي اما من قبيل الوضع العام لموضوع له عام كما يستفاد من حواشي السيد قدس سره على الرسالة الوضعية
حيث جعل الوضع منحصرا في ثلثة انواع الاول ان يكون الوضع خاصا والموضوع له كذلك كوضع الاعلام الثاني
ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسماء الاشارة الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له
كذلك واما من قبيل الوضع الخاص لموضوع له عام كما اختاره بعض تلامذة صاحب المواقف في شرح الفوائد
الغياثية فح يكون اقسام الوضع اربعة كما يفهم من كلام الفاضل الابهري في شرح الشرح العضدي الثلثة
المفهومة من كلام السيد بشرط ان يخص القسم الثالث بمثل المشتقات ليخرج منه مثل لفظ الانسان فيصير قسما
رابعا والرابع مثل وضع لفظ الانسان لمفهومه الكلي فانه كان داخلا في تقسيم السيد قدس سره في الوضع
العام والموضوع له كذلك وعلى هذا يكون متعلقا بالاقسام الثلثة فلا يصح الترادف الا ان يدعى في الواجب
وضعان الاول باعتبار الاشتقاق والثاني باعتبار نفس اللفظ من غير اعتبار الاشتقاق
لكن هذا مجرد دعوى بلا شاهد وذلك ان يقول المراد بالترادف اعم مما هو كذلك حقيقة او حكما في
المحصول ويوافقه النهاية اعلم انه لا فرق عندنا بين الواجب والفرض والحنفية خصصوا اسم الفرض
بما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب بما عرف وجوبه بدليل مظنون قال ابو زيد الفرض عبارة عن
التقدير قال الله فنصف ما فرضتم اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط قال الله تع فاذا
وجبت جنوبها اي سقطت اذا ثبت هذا فنحن خصصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل
قاطع لانه هو الذي يعلم حاله انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فنسميه بالواجب لانه
ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لانا لا نعلم ان الله تعالى قدره علينا وهذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر
لا انه ثبت كونه مقدرا علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط لا انه الذي ثبت كونه ساقطا علما او ظنا
واذا كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما محضا واقول فيه بحث اما اولا
فلان الوجوب ليس بمعنى السقوط كما زعمه هذا القائل وتبعه المص في النهاية ففي القاموس وجب يجب وجبة سقط
ووجب يجب وجوبا وجبة لزم فظهر ان الوجوب والوجبة بمعنى اللزوم وفي الوجبة بمعنى السقوط فلا يصح
دعوى اشتقاق الواجب من الوجوب بمعنى السقوط فقول المص في النهاية الوجوب لغة السقوط او الثبوت
يقال وجب الشمس والحائط سقط خلاف ما نقله ثقة اللغة واما ثانيا فلان المستفاد مما نقلوا عن الحنفية ان
الوجوب مشترك بين الفرض والواجب فاذا قرر ان الوجوب مشترك فكذا يكون الواجب على ما هو الظاهر

الا ان يقال يوضع لفظ الواجب بمعنى الفرض من غير نظر الى الوجوب فظهر بطلان قول الحنفية ايضا فانا قلنا
الوجوب على ما ذكر يكون بمعنى اللزوم كما انه لا يصح مقدر علينا بزعمهم لا يصح ان يقال لازم عليه وان قلنا
بالتعميم من العلم والظن فكلاهما صحيح وما اجاب به المص قدس سره من قوله فمن فرض فيهن الحج اي اوجب
حيث استدل بهذه الاية ان الفرض بمعنى الوجوب فيبطل قولهم بالفرق ان سلمت صحته فهو بمعنى الايجاب
وهو غير الوجوب الا ان يقال الوجوب والايجاب واحد عند الحنفية وايضا قول الحنفية فنحن خصصنا يشعر بان
الفرض عندهم بمعنى ما ثبت وجوبه بقطعي وهذا يكون اصطلاحا منهم وكلامنا انما هو في عرف الشرع فلما
شناعة مفهوم الاول عنده ولو عن عرف الشرع واعلم ان تعريف الواجب قد خرج من التقسيم الا انه لم يكن
صريحا فلهذا اخرجه المص قدس سره وايضا ما خرج من التقسيم كان مطابقا لمذهب الاشاعرة وغيرهم
ومختص بما اختص بمذهب الشيعة والمعتزلة اعني الوجوب الثابت بالعقلي والشرعي ويمكن تعميم الاول ايضا
والمحظور هو الذي يذم فاعله في القاموس حظر الشيء منعه وحجره والحظيرة جرين التمر قال المص في النهاية
الحظيرة تطلق ايضا على القطعة المقتطعة ويقال على ما كثرت آفاته كما يقال لبن محظور اي كثير الآفة
وفي العرف ما يذم فاعله اما شرعا فهو شرب الخمر او عقلا فهو ترك شكر المنعم ولا بعد ان يقال الشرب
هو قبيح عقلا لان ما يزيل العقل الذي هو اشرف نعم الله لما تبعه العقل الصحيح ولهذا قال البعض
العقلاء ان شرب الخمر كان حراما في جميع الاديان وزيادة الحرام الحرام اذا كان مصدرا للاردف
المحظور والمزجور عنه في القاموس زجره منعه ونهاه فالمنهي عنه والمزجور عنه بمعنى والمعصية في
القاموس العصيان خلاف الطاعة عصاه يعصيه عصيا وعصيانا ومعصية والذنب في القاموس الذنب
الاثم والقبيح في القاموس ضد الحسن وهو اذا كان شاملا للواجب والمندوب يخص المكروه
في القبيح الا ان يخص وفيه ان القبيح اعم من الحرام فانه يقال الكذب قبيح من الله تعالى ولا يقال انه حرام
الا ان يقال القبيح يطلق باعتبار المعنيين العام والخاص لكنهم عرفوا القبيح بما يكون على صفة موثرة
يستحق فاعله الذم وهذا عام لا يقال القبيح اذا كان صفة لفعل المكلف يكون مرادفا للحرام ومطلقا
لانا نقول الكذب قبيح في نفسه سواء صدر عن النائم او الناسي او عن المكلف فيصلح واحيانا ويكون
ان يكون حراما وايضا العام اذا اريد منه قسم خاص لا يكون مرادفا الا ان يراد بالمرادف ما يكون
حكما والمندوب هو الراجح فعله عقلا او شرعا مع جواز تركه بحيث لا يستتبع تركه مذمة ولا مخالفة امرا ونهيا
وهو المرغب فيه في القاموس رغب اراده ورغب عنه لم يرده والنافلة في القاموس النافلة الغنيمة و
العطية وما تفعله مما لا يجب عليه والمستحب في النهاية المندوب يسمى مرغبا فيه ومستحبا لان الله
تعالى احبه ونفلا اي طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله من غير حتم والمستحب لكن ان يقال في

في معناه انه ثمرة محبة الله كما يستفاد من الحديث القدسي لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه الحديث
والتطوع في القاموس صلوة التطوع النافلة وكل متنفل خير متطوع والسنة في القاموس السنة السيرة والطبيعة
ومن الله حكمه وامره ونهيه ولهذا قيل ان السنة لا تختص المندوب بل يتناول كلا منهما وجعله ابن الهمام القسمي
اما بامر النبي صلى الله عليه وآله او بدوامه فعله فان السنة ماخوذة من الادامة يدل على عدم الاختصاص قوله
فكان سنة كانه لا يراد انه مندوب والاحسان في النهاية يسمى المندوب احسانا اذا كان نفعا
يصل الى الغير مع القصد الى ايصاله اعلم ان هذه الالفاظ معانيها المذكورة في كتب اللغة متغايرة لكن
المنظور فيها استعمال الشرع واما المباح فهو ما تساوى وجوده وعدمه يعني ان فعله ليس عند العقل والشرع
ممدوحا وكذا تركه ليس مذموما في القاموس الملك النبي اعلنه لك وهو الجائز والحلال في القاموس الحلال
نقيض الحرام وكسر اللام فيه حلال ويفهم منه ان الحلال اعم من المباح والطلق في القاموس يوم طلق لا حر فيه
ولا قر والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله اي في تركه ثواب وليس في فعله عقاب في القاموس
الكره ويضم الاباء والمشقة ويفرق فيقال اذا كان بالضم فهو ما اكرهت نفسك عليه وبالفتح ما اكرهك غيرك
عليه ولا يتوهم ان العفو يسقط العقاب فيصدق التعريف على الحرام بعد العفو وكذا العقاب يكون
نوع محكوم لان المراد بقولنا لا عقاب على فعله ان الشارع ما عين لفعله عقابا ثم ان ترك السنة مكروه ايضا
يعاتب بترك الترك ولا يستحق العقاب ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اللفظي فيقال كراهة تحريم
وكراهة تنزيه الفصل الثالث ولنقدم مقدمة نافعة وهي ان حسن الاشياء وقبحها عند جمع من المعتزلة ذاتية
وجوب الواجب وحرمة الحرام يكون لذاتيهما ويكون الشرع كاشفا فيما وقع الاخبار فيه من التحريم والايجاب
فيكون الوجوب والحرمة طريق العلم بهما في بعض الاشياء عقليا وفي بعضها شرعيا ومع ذلك يقال الكفر مستلزم للتعذيب
الابدي لذاته اي يستلزمه لذاته والكبيرة مقتضية للعذاب اي تقتضيه وليس مستلزمة لذاتها والقضاء
كالقضاء بالجميل الى السفل ورام الصعود يحتاج ميله بالعرض كما يرى في حوال الخوف والاخبار بلوازم الاول
ومقتضيات تحقق الحكم من الحكيم المطلق ويحتمل في بعض الافعال ان لا يكون في ذاته لازم من القبح والحسن
مثل صوم اول يوم من شوال واخر يوم رمضان ويكون الايجاب في احدهما وتحريم الاخر بمحض اختيار العبد
ولا قبح في ذلك ويمكن الاختلاف في ذاتيهما كالاثنين المكنوز من في الاعداد فان الثاني في خاصية ليست
للاول ويمكن ان يقال مثل هذا في ايات الزوائد وحينئذ فعلى ما ذكرنا يسهل دفع كثير من الاشكالات
المتوجهة على التكاليف والتعذيبات الابدية كما سيكشف لك فيما بعد في تقسيم الفعل قد عرفوا الفعل
لما تقوم ما وجد بعد ان كان مقدورا واحرى بانه هيئة التأثير في العزوبانه عرف النبي من الاحداث
الى الوجوب ولكنها يصدق على فعل الجنان واللسان والاركان في المكلف ويشمل افعال غير المكلف

لكن

لكن التقسيم باعتبار فعل المكلف وهو اي تقسيم الفعل على وجوه ثم التقسيم الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو
اي الصحة عند المتكلمين في العبادات ما وافق الشريعة اي موافقة الشريعة او موافقة ما وافق الشريعة وعند الفقهاء
ما اسقط القضاء اي كون الفعل مسقطا للقضاء او يقال ما كان الصحيح يسقط القضاء باعتبار الصحة جعل
الصحة مسقطا للقضاء لكن ان المتكلمين جعلوا مراعاة المنطق عامة ومثل هذا شايع فصلوة من ظن الطهارة
صحيح على الاول خاصة باعتبار مطابقة الشريعة دون اسقاط القضاء فانه اذا ظن الطهارة يصح صلوته بناء
على ظنه وكذلك الفقيه والمتكلم يكون صحة الصلوة المذكورة قبل ظهور فساد ظن المصلي انما الاختلاف
بعد ظهور فساد الظن فان الصلوة المذكورة صحيح عند من قال بالتعريف الاول فاسدة عند الفقهاء لانها
ليست مسقطة للقضاء ولا يقال ظاهر العبارة يؤذن بان القضاء كان واجبا فاسقط الفعل المذكور وليس
كذلك لانا نقول المراد بسقوط القضاء رفع وجوبه تامل وفي العقود والمعاملات ترتب الاثر المطلوب عليه في الشرح العضدي
لو فرا الصحة في العبادات وانما الخلاف في ثمرتها لان حاصله ان الاثر المقصود في العبادات
والمعاملات اما في العبادات فهو اما سقوط القضاء او موافقة الشرع واما الاثر في العقود والمعاملات
امثال البيع والعوض وامثالها فترتب الاثر مشترك بين القسمين فالخلاف في الاثر في العبادات انه
اي شيء وفي المعاملات اي شيء وفيه ان معنى اللفظ لو كان مختلفا كما نقله الاصوليون كيف يجعل متحدا
وقد يوصف بالبطلان وهو ما خالف الاول اعتبارا اي يوصف الفعل في العبادات بالبطلان باعتبار
عدم موافقة الشرع او عدم سقوط القضاء وفي المعاملات باعتبار عدم ترتب الاثر وهو مرادف الفساد
اعني الموصوف بالبطلان وهو الباطل مرادف الفاسد خلافا للحنفية اذ عندهم الباطل في المعاملات
ما لا يكون مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد المشروع باصله دون وصفه كالربوا والمصنف قدس
سره اشار الى اختيار مذهبهم حيث قال حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع
من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة وهو كونه ربوا والايق ان يذكر كلا منهما بنظر التامل ولا
يتوهم ان تعريف الصحة في العقود صادق على غير المعرف اذ ترتب الاثر يتحقق كثيرا في كل فعل من افعال
المكلف المقصود لان المراد ان صحة البيع هو ترتب اثر البيع وبالجملة ان الصحة في المعاملات ترتب
اثر المعاملات على ان الفساد وفي غير معتبر في التعريفات كما يشهد عليه كتب اللغة والمص قدس سره جعل
مطلق فعل المكلف منقسما الى الصحيح والفاسد وذكر الصحة والفساد في العبادات والمعاملات ولم يعرض
للاعتقادات والعقود ولك ان تقول مراد المص قسمة العبادة الى الصحيح والفاسد وكذا قسمة المعاملة
وهو تقسيم للشيء في الجملة او يقال يجري الصحة والفساد بالمقايسة في باقي الاقسام فيقال مطابق صحيح اي يطابق الشرع

ملاقيح جمع ملقوح وهو جنين الناقة

الحسن والقبح

للفاعل

وفيه انه لا يتعين ان الصحة في ايهما تجري وباي معنى تجري وكذا الفساد فان مجرد مثال الطلاق لا
يكفي في هذا على ان مطابقة الشريعة طريقة المتكلم والمناسب لكلام الفقهاء التقسيم الثاني الفعل قد يكون
حسنا وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله اي فعل لا يكون فيه حرج يردع القادر العالم بالحرج عنه من
حيث الحكم والمصلحة او الذي لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم اعلم ان التعريف الاول اعم من ان
يكون في الفعل صفة مؤثرة في استحقاق الذم او لا فانه يجوز ان يكون عدم الفعل لا حرجا لا يكون
مؤثرا في استحقاق الذم بخلاف الثاني وايضا قد تقرر عند الشيعة والمعتزلة ان القبح عقلي في الكذب
فارد عليهم ان الكذب المنجي لنبي عن القتل ليس بقبيح فانه لو كان عقليا لم يتغير فاجابوا عنه بانه قبيح الا
انه اقل قباحة من الصدق المهلك لنبي قال افضل المتفننين في تجريده وارتكاب اقل القبيحين جائز و
تقريره ان الكذب المذكور في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك
انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فعلى هذا يصدق التعريف
الاول على الكذب النافع مع انه قبيح كما علمت وكذا التعريف الثاني ويمكن ان يقال قيد الحيثية معتبر و
الكذب من حيث انه كذب لا يمكن اختياره فهو قبيح من حيث هو ومن حيث انه منج حسن الا انه
يصدق التعريف على كل قبيح من حيثية فان المراد بالحيثية المعتبرة في الحسن عدم المنع فقط وظاهر
ان القبيح من حيث انه فعل او شيء او ممكن لا يمنع عن فعله فيلزم ان يكون كل قبيح حسنا ثم ان الحسن والقبح
يطلق على معان على ما في المواقف وشرحه والشرح العضدي قال في الشرح العضدي الحسن والقبح قد يطلق
لثلثة امور اضافية لا ذاتية الاول لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض
الثاني ما امر به الشارع بالثناء على فاعله او بالذم وليس ذاتيا اذ يختلف بالاحوال والازمان
الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس ذاتيا لما ذكرنا الثاني والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا
التفسير وبالتفسير الثاني ليس حسنا ولا قبيحا وفعل الله بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو
بالاعتبارين الاخيرين حسن اما بالثالث فمطلق واما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع
او بعده هذه عبارة الشرح العضدي وقال المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع والثاني ملايمة الغرض
ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا
مدركه العقل ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف

لغرضهم

١٦

لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما انه لا يتصور كون الجسم
الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا او
الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم
في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان
اريد ما يشمل افعاله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وبهذا المعنى الثالث هو محل
النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة
محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا بالقول ولا يخفى ان
المعاني المنقولة عن صاحب المواقف في كتابيه لا موافقة بينهما الا في قوله موافقة الغرض ومنافرته الا
انه لم يفرق بين غرض الله وغرض العباد وحينئذ قال في شرح المختصر وفعل الله بالاعتبار الاول لا يوصف
بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض فدل عبارته ان الغرض هو غرض فاعل الفعل واما عبارة المواقف حيث
قال يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم تقتضي
ان يكون الغرض اعم من غرض الفاعل ويؤيده ذلك قوله يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه
مصلحة حيث لم يتعرض فيه لغرض الفاعل مطلقا بل النظر فيه ان الفعل مشتمل على حكمة ومصلحة ولا خلاف للا
المنكرين للغرض في فعله تعالى ان افعاله تعالى تشتمل على حكم ومصالح فيصدق التعريف بكليهما وانما قلنا [illegible]
المواقف ما تعلق به الذم او المدح مخالف لقوله ما امر الشارع بالثناء عليه او الذم لان المدح والذم
تعلق بصفة الكمال والنقص وما امر الشارع ليس كذلك وهو ظاهر ثم ان كلامي صاحب المواقف في
وفي الشرح العضدي متطابقان على ان موافقة الغرض ومخالفته يختلف بالاعتبار وليس ذاتيا ويمكن ان يناقش
ان اختلاف الغرض لا يدل على عدم الذاتية كما اذا نظر فاعل الى غرض ذاتي فيفعل فعلا وتطرأ الى جنبه اخرى
لازمة ولا يفعل ثم ان المستفاد من كلام المواقف وشرحه ان صفة النقص والكمال لا يختلف بالاعتبار وهو
الشيء في نفسه مع ان صاحب المواقف قال في المواقف ان الكذب صفة نقص والصدق صفة كمال وادعى فيه
الاجماع ثم قال في المواقف ان الصدق اذا كان مشتملا على مفسدة فهو حسن ونقصان اذا اشتمل على ضرر فدل ذلك ان
صفة النقص والكمال ايضا يختلف بالاعتبار وايضا المعنى الثالث الذي هو باعتبار المدح والذم في افعاله تعالى
لا يكون حينئذ شرعيا كما يفهم من كلام شرح المواقف لانا اذا قلنا ان هذا الفعل كمال وهذا نقص بمحض العقل
جوزنا المدح والذم بمجرد العقل فما صح الحكم بان كون الشيء صفة كمال عقلي وكونه مستحقا للمدح شرعي ان قلتم لا
يقولون في الافعال انها كمال او نقص بل انما يقولون في الصفات قلت العقل اذا حكم بكمال صفة فعل كذلك

يحكم بكل فعل كخلق الانسان والسماء فانه كما قال صاحب المواقف في بحث الكلام تفريع على الكلام وهو انه
يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه قبيح وهو لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في
اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقتضية للاعتقاد الثاني انه مناف لمصلحة العالم والاصلح واجب عليه
والجواب منع وجوب الاصلح واما عندنا فلثلاثة اوجه الاول منها انه نقص والنقص على الله ممتنع وايضا يلزم
ان نكون نحن اكمل منه وقت صدقنا واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه
فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها بلا ريب وانما يختلف العبارة في قول المعاني الثلثة
المذكورة في المواقف كلها تجري في افعال الله تعالى عقلا وظهر ان النقص والكمال كما يقال في الصفات
يقال في الافعال فتخصيص الاطلاق الاول بالصفة غير مناسب اذ يجري في الافعال ويمكن ان يعم
الصفة لتشمل الافعال وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس لفاعله ان يفعله وقد مر ما يتعلق به او الذي على صفة لها تاثير
في استحقاق الذم لان الصفة لا يكفي في الذم انما يكفي في الاستحقاق وهو اي الذم قول او فعل اعم من ان
يكون بالجوارح او القلب سوى القول او ترك قول او ترك فعل ينبئ كل واحد منها عن اتضاع حال
الغير والاختصاص منزلته ولفظ الغير انما هو باعتبار الغالب والا فالانسان قد يذم نفسه او يراد المغايرة
بالاعتبارية ويحتمل انها فعلها في خلافا للاشاعرة ذهب الشيعة والمعتزلة الى ان للفعل في نفسه مع قطع النظر
عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او جهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان
تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان
كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا
يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من
رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح
في هذا القسم موقوف على اعلام الشارع عنهما بامره ونهيه واما اخباره عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل بهما اما بضرورية او نظرية للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق
النافع والاحسان والعلم مثل الحسن والقبيح من الصفات والافعال الغذائية يحكم به من لا يتدين بالشرائع
اجاب الاشاعرة بمنع الضرورة في ان العلم حسن والظلم قبيح والصدق النافع كذلك وانت
تعلم ان هذه مكابرة وخلاف لا نقل من المواقف حيث اعترفوا بان الحكم بحسن ما ذكره الحكم حقا قالوا
ولو سلم ذلك فانه بمعنى ملائم في الغالب اي في حق الله تعالى متعذر اذ ليس فيه فانا نقطع بان الله تعالى
لا يقبح منه تمكين العبد من المعاصي وانه قبيح منا اذ يلزم على السيد تمكين عبده من المعاصي اجماعا وفيه انا نعلم

ان الجهل

الحسن والقبح

ان الجهل من الله تعالى قبيح بالضرورة وكذا الكذب بالضرورة لا بالقياس العقلي وكيف لا وقد صرح صاحب
المواقف بانا لو جوزنا الكذب له يكون الكل منه حال صدقنا وادعى فيه البداهة واعترف ايضا بان
القبح في صفات الله خصوصا ما يرجع الى انها صفات نقص يحكم العقل بها وقيل ان الكذب قبيح بديهة وكذا تمكين
العبد لغرض العصيان قبيح من الله تعالى ايضا واذا لم يكن لغرض العصيان فهو ليس بقبيح منا فان انعام السيد
لعبده ما يمكن ان يتوسل به الى الخير والشر ليس بقبيح منه وهو ظاهر ولانه لولا ذلك لما حكم العقل بالحسن والقبح من
غير احتياج الى الشرع لقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب تابدا من الله تعالى لم يمتنع العلم بصدق النبي اذا لم يمتنع المعجزة
النبوة وعم
فاذا جوزنا الاشراك لا يتميز الحق من الباطل فينتفي فائدة البعثة اذا المقصود اتباع المكلفين لكلام
الشريعة ولو جاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف لتريب امانه لو تحقق كون
الحسن والقبح شرعيين يلزم محالان احدهما جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة
وثانيهما تجويز الكذب عليه تعالى فيرتفع الاعتماد على وعده ووعيده لانه حينئذ لا يمكن اثباته بالشرع لان حجية الشرع فرع
صدقه ثم اذا وجب تكذيبه لم يمكن تصديقه بنبي عليه دلالة على صدق النبي فيرتفع الشرع من كلامه ووعده ووعيده وهو
ظاهر واجاب الاشاعرة بانا لا نسلم امتناع الكذب عليه تعالى عقلا وكذا امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب لانهما
من الممكنات وقدرته شاملة لهما ولو سلم امتناعهما فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء امتناع الكذب
واظهار المعجزة على يد الكاذب لجواز ان يمتنع بمدرك اخر او لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول
هذا كلام الاشاعرة وانت تعلم انه اذا انتفى القبح العقلي في نفسه تعالى وصفاته تجوز ان يصدق الكاذب سيما في
دعوى النبوة المشتمل على الوعد والوعيد اللذين فيهما مصلحة المعاش والمعاد فكما حكم بصدق الصادق اذا
راى المعجزة بلا فرق ودعوى احتمال مدرك اخر مجرد قول لم يتبع مدرك اخر وما لم يتبع الى اليوم يلزم منه
بطلان الدين وما يذكرون من العلم العادي كسيجئ حاله ثم لابد من تقرير ما قال اهل السنة في امتناع الكذب
عليه تعالى وانه لا يتوقف اثبات النبوة عليه الامر الثاني فلان مدعي النبوة اذا اتى بالمعجزة يحصل علم عادي
بصدقه في جميع ما اخبر من الله تعالى بحيث لا يمكن العالم الخلاف اليه فيه ضرورة وتحقيقه ان العقل كما يعلم في
العاديات مع تجويز ان القادر المختار منه ان يقلب الجبل ذهبا وعلم ان الجبل حاله كذا في مدعي النبوة
مع المعجزة علم بصدقه بلا توقف او بيت فيه بحث اما اولا فلانه لو صح هذا الجواب الا يدعي الفاعل صدقه في جميع
ما يدعي ويأتي بالخارق للعادة ثم يقول الله تعالى موجود عالم قادر الى غير ذلك فلا يحتاج اثبات النبوة الى العقل
وذلك خلاف الاجماع فان الامة قاطبة متفقون على ان الاحتياج الى اثبات الصانع بالعقل قبل اظهار المعجزة
ودعوى النبوة واما ثانيا فلان ثبت بطريق التواتر لم الموجود لا يحصل له هذا العلم الا بمقدمات اخر ولو سلم

ذلك انا نعلم في محاضر عند حدوث المعجزة وهو كاف وقت وراثات فلان الانبياء عليهم السلام عند اظهار المعجزة
كانوا يخبرون بان الله يجري البلاد الكائنة تنزع على نبينا واله عليه السلام انه اخبر لقومه بعلاكم الامن دفع صحة
قلم بصدقه ولا يمكن ان يقال انه كان مع اعتقاد انه اذا كان مصدقا فلعله في نزول البلاء مثل الطوفان
فعلم ان المعجزة لا تستلزم التصديق واما تقرير الاول وهو امتناع الكذب فقالوا فيه ان الكذب صفة نقص والنقص
على الله ممتنع وفيه قدحه هذا وايضا لو كان الكذب صفة له لكان قديما ولو ثبت قدمه امتنع عدمه مع انا نعلم يقينا
ان الله قادر على الصدق وايضا امتناع الكذب على الله من ضروريات الدين قال صاحب المواقف المقصد
هو الاخير فانه يثبت الصدق في الكلام النفسي وغيره بخلاف الاولين اقول الكذب صفة اعتبارية وفي قدم
الصفة الاعتبارية نظر ولو سلم فزواله ثبت دوامه من الازل لا يثبت مثل عدم زيد الحادث ويرد ذلك
منع حدوث العلم ولانه يؤدي الى افحام الانبياء اي لولا الحسن والقبح شرعيين لزم افحام الانبياء لانه
اذا قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله ان يقول لا انظر فيها حتى يجب علي النظر واعلم انه واجب
علي ولا اعلم وجوبه حتى يثبت الشرع ويعلم تحقق الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر فيكون هذا
القول حقا ولا سبيل للرسول الى دفعه ودعوته عليه وهذا معنى الافحام ولعلماء وابن والله باطل مشترك الالزام
لانه وان وجب النظر بالعقل فليس ضروريا لتوقفه على النظر وافادة العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة على
ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والكل محال الا
بالنظر المدقق فاذا كان وجوبه نظريا فللمكلف ان يقول ما تقدم بعينه وهو انه لا يجب النظر ما لم انظر ولا انظر ما لم
يجب او لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم بما لم يجب وانما قال وهو ان قوله حتى يجب فيه منع لان
النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر وقد يقال لا يمكن الزام النظر وهو معنى الافحام ولو سلم ان النظر
يتوقف على وجوبه بقوله لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظرا
ولم يتخلف ثبت بالشرع العلم ثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور وليس ذلك تكليف
الغافل فانه فهم التكليف وان لم يصدق به اقول اجاب الاشاعرة لو تم لما تم في زمانه من لم يبلغ ذلك
العلم وجوبه وهو ظاهر جدا كما لا يخفى على المتأمل واقول على قول الشيعة والمعتزلة يمكن تصديق النبي با
المقدمات العقلية والقضايا الحدسية بان ينظر فيها على القول بالوجوب العقلي من كان مستحضرا المقدمات
واما على طريق الاشاعرة فلا سبيل اليه والوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وايضا العلم بافادة النظر مطلقا
وفي الالهيات غير محتاج اليه فانه يكفينا افادة النظر العلم في مادة مخصوصة مثلا اذا كان دليلنا صحيح
هيئة الشكل الاول يكفي في اثبات المطلوب ولا يحتاج لذلك المسائل ثم انه اذا جاء رجل موصوف

بالصفات

بحث القبح

بالصفات الكاملة فقال انا نبي الله وصدقني خوارق شاهدة على دعواي فتكلم معه يحصل الخوف ودفع الخوف
واجب فطري فالسامع لدعواه ينظر في امره لدفع الخوف الواجب ويتم الالزام بخلاف من لم يقل بالوجوب
العقلي فانه يلزم الافحام ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق اذا خير بينه وبين الكذب مع تساوي
كل جهة ادبيل على ان حسن الصدق وقبح الكذب عقليان فثبت ان الحسن والقبح العقليان كما هو المدعى وبيانه
ان العاقل اذا خير بين الصدق المحض والكذب المحض فيقدر الصدق وانما قيد الصدق والكذب
بتساويهما من كل وجه لانه لو فرض للصدق الضرر وللكذب النفع يكون اختيار الكذب لا لكونه كذبا
محضا وترك الصدق لا لكونه صدقا محضا وترجيح العاقل الصدق على الكذب انما يتصور بحسن
احدهما وقبح الاخر عند العقل واقول ترجيح بعض الاشياء عند العقلاء على بعض مما لا يكاد
ينتج على احد وكيف لا وامثال هذه الترجيحات في افعال الحيوانات ظاهرة تمكن في افادة هذا
القدر الحسن والقبح محل نظر الا ان يراد بالحسن ما يحكم العقل باولويته والقبح ما يحكم بعدم اولويته وهذا
ليس ما ذكره المص في تعريف الحسن والقبح الحجة الثانية افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان
قد استدل الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين بدليلين عقليين اشار المص الى احدهما وهو ان
العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل بحسن فعله او قبحه اتفاقا منا ومن الخصم اما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من ترك فعله فهو الجبر لان الفعل واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك فلابد
في اختيار الفعل من مرجح وذلك المرجح اما من العبد او غيره فان كان من غيره يكون العبد مجبورا و
ان كان منه فلا يتسلسل بل ينتهي الى ما ليس باختياره فيلزم الجبر اقول فيه بحث لان العبد اذا فعل الفعل
لا نزاع ان جميع اسبابه منه بالاختيار الا يرى ان الله تعالى مختار مع ان قدرته وارادته ليست بالاختيار
ومع ذلك لا ينافي الاختيار كما يقال ان الله تعالى مختار بمعنى ان له قدرة على الفعل يعني بعد وجود قدرة
وارادته لا يعتبر للفعل باختياره وكذلك نقول في العبد بعد تمام ذاته وقدرته واسبابه يفعل الفعل
باختياره والفرق في ان الاسباب في الله تعالى من ذاته بغير اختياره وفي العبد من غيره بغير اختياره لا
مدخل له في المقام فلا فرق بين الله تعالى وبين العبد بان يقال حدوث الفعل بالقدرة و
الاختيار يحتاج الى امور غير متناهية مجتمعة فان المعلول الحادث ان كانت علته التامة قبل زمان لزم
التخلف وان لم يكن قبله بل يكون معه فننقل الكلام الى علة العلة لا الى نهاية فيلزم اجتماع العلل التامة الغير
المتناهية والامور الغير المتناهية لا يمكن ان يكون من العبد ويمكن ان يكون من الله تعالى بمحض الوقوع
ان نقول الامور الغير المتناهية المذكورة لا يمكن ان يكون من الله تعالى ايضا فلا يمكن ان يكون امرا موجودة

والا يلزم التسلسل لجواز ان يكون امورا عدمية والعدم ليس اثر الموجود الا باعتبار امر مستلزم له فيجوز ان
يعبد ان يجعل فعلا يلزم منه الامور العدمية التي يكون اجزاء للعلة التامة واقول دعوى ان
الفعل الاضطراري لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق غير مسلم لان الكذب قبيح ولو صدر اضطرارا وكيف
لا والاشاعرة قالوا ان صدق الكلام النفسي حسن وكاذبه على تقدير وقوعه نقص وقبيح مع انه ليس باختياره
وبذلك ظهر بطلان قولهم ان مقصودنا من كون العبد مجبورا ومضطرا ان العبد غير مستقل في ايجاد فعله اذ
الاسباب من الله وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد
كما قال الاشعري وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال الجويني فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب
للفعل من الله فقد تم مطلوبنا والدليل الاخر للاشاعرة على انتفاء الحسن والقبح انه لو كان قبح الكذب لذاته
لما تخلف لان ما بالذات لا يزول واللازم باطل فان الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي بل يجب ولو
قدر فيما سمي ان المقتضي للقبح قد يكون علة تامة كما في الموت بالكفر بالنسبة الى العقاب وقد يكون مقتضيا
غير تام كما في الموت بالكباير الصغاير فيحتمل الشفاعة كما مثل بالحجر المايل بالذات الى السفل فانه اذا خلي
وطبعه يقتضي الميل الى السفل وكذا الكذب يقتضي القبح اذا خلي وطباعه بخلاف ما اذا حصل مانع كعصمة دم
نبي فمن قال ان الكذب قبيح لذاته ان اراد بهذا الاقتضاء التام الدليل على بطلانه وايضا لك ان تقول ان الكذب يقتضي
القبح مع عدم المانع وهو قريب من الاول وايضا قد مر ان الكذب قبيح وقتل النبي اقبح منه وجوز الكذب لانه
اقل القبيحين فالقبح لازم لذات الكذب كما مر وايضا من قال بحسن الافعال وقبحها لذاتها يمكن ان يقال ان اراد
في فعل لا في كل فعل وح لا يتم الدليل ايضا واقول لو فرضنا زوال القبح عن الكذب النافع لم يلزم زواله لكونه نقصا
فلا يتم دليل الاشاعرة ان الكذب على الله قبيح لانه نقص لا لما زعم ان الكذب النافع نقص لا يجوز على الله فيتغير التخلف
عن الوعد والوعيد قال صاحب المقاصد اذا كان نجاة النبي منحصرا في الكذب يكون الكذب واجبا فيكون حسنا
فلا قبح اصلا واقول فيه بحث فان الانسان اذا اضطر الى الجماع والتفسير يكون ولا يخرج بذلك عن القبح فكذا
في الكذب ان قلت فهذا مشترك بين الاشاعرة وبينهم قلنا المعتزلة لا يقولون بزوال القبح عن الكذب مطلقا بل الكذب
النافع عن النبي هو اقل القبيحين وهذا لازم للمضطر دون القادر المطلق وهو تعالى لا يجوز عليه الكذب مطلقا فانه قادر
على الدفع بدون الكذب القبيح وبهذا ظهر جواب الدليل بوجه احسن كما اشرنا اليه وايضا الدليل المذكور يعم انا
نمنع القبح العقلي لذاته لا القبح مطلقا ولو دل لزم ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا تقرير الدليل ان الحسن والقبح
لو كانا عقليين لكان الوجوب عقليا فيلزم التعذيب قبل البعثة وهو خلاف الاية والجواب ما كنا معذبين لاهل
في الدنيا قبل البعثة او نقول استحقاق العذاب شيء والعذاب شيء والاية دالة على العفو وعدم وقوع

العذاب

العذاب لا عدم الاستحقاق الذي يقتضيه الوجوب العقلي ثم لنا ان نقول ان الكفر قد مضى انه علة تامة للتعذيب
ولا يمكن التخلف عنه فلا يجري العفو في الكفريات يمكن ان يقال الكفر بشرط الكشف علة تامة كما انه بشرط الموت
علة تامة يمكن توجيه ان المعتزلة لا يقولون بالعفو عن الكباير ويقولون بمشاهدة علاج تقل فيهم واقول
النبي صلى الله عليه وآله اذا كان مأمورا باحكام خاصة علم ما ذهب بعض العلماء اليه تحقق الاحكام شرعية كما ان ادم
قبل نبوته بحقق الحكم قبل البعثة وقد نفى التعذيب عنه وايضا اجزاء تعم عدم العذاب قبل البعثة بترك
الواجبات الشرعية والعقلية وبهذا كما لا يدل على نفي الوجوب الشرعي كذلك لا يدل على نفي العقلي وكيف
لا والاحكام الشرعية عند الاشاعرة قديمة والجواب المنع من صغرى القياس فقد عرفت دليل الاشاعرة
على الصغرى ومنع المدعي غير لائق فالمناسب ان يقال ابطلت قولكم العبد مجبور كما فهم من قوله وقد كذبناه
كتب الكلامية وقد فصلنا ما هو عليه والمنع متناول بما ذكرنا في نهاية الوصول قال في نهاية الوصول المراد
ما كنا معذبين بالامور السمعية او نقيل الرسول اشارة الى العقل قال صاحب المواقف التخصيص خلاف
الاصل اذ التعذيب عام ونفي العام نفي كل فرد وكذا احل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يجوز صرف
الكلام الا بدليل ولا دليل هنا والجواب عنه ان كل عام مخصوص غير قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فلا
التعيين التفريع ثم | بعد ان يخصص الكلام المحتمل للتخصيص دفعا لما قضاه يقتضيه العقل الصريح قد بيان المراد بالتعذيب
التكميلي فلولا هنا يكون الكلام ناقصا الثالث الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة
الوقت منها عقلا لان وجوب المعرفة لوجوب الشكر والثاني باطل والا لزم افحام الانبياء كما هو المقدم
منه وجوب شكر المنعم عقلا ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء اي شكر المنعم واجب فيقتضي ضرورية فلا يحتاج
الى بيته قال صاحب المحصول قولنا ان وجوب الشكر معلوم بالضرورة فلنا اي حق من يعتبره الشكر نفسه
الكوان مسلم واما في حق من لا يكون كذلك فلا ثم فان قلت بل وجوب الشكر على الاطلاق معلوم بالضرورة
وانت مكابر في ذلك الا تكاد قلت انا احلف بالايمان التي لا مخرج منها اني راجعت عقلي وذهني وطرحت
الهوى والتعصب فلم اجد عقلي قاطعا بذلك في حق من لا يعود عليه النفع والضرر بل ولاظنا فان كذبتموني
في ذلك كان ذلك لي جوابا اقول قولهم شكر المنعم واجب معناه شكر المنعم واجب في الجملة وليس معناه
شكر المنعم واجب بالنسبة الى كل منعم ويظهر من كلام المحصول انه يعترف بوجوب الشكر عقلا وهو يكفينا في
المطلوب ثم اثبات المطلوب بالايات المذكورة يدل على ظهوره حقيقة ايماني لم يعرف بايانه ولانه دافع
للخوف اي شكر المنعم دافع للخوف فان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم
بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكر عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك خوف والخوف

دفع الخوف عن النفس واجب عقلا

٦

ضرر عاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه
العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا المعنى الوجوب العقلي وقد يستدل على وجوب المعرفة عقلا بافادتها
الخوف الحاصل من اختلاف العقلاء في اثبات الصانع وصفاته وايجابهم علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع
على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه
وعاقبه فيحصل خوف والخوف ضرر ودفع الضرر واجب قال صاحب المحصول لا يكون الشكر لدفع مضرة عاجلة
ولا لدفع مضرة آجلة لان القبح لحصول المضرة عند عدم الشكر انما يكون اذا كان المشكور يسره الشكر ويسوؤه
الكفران واما من كان منزها عنهما استوى الشكر والكفران عنده فلم يكن القبح لحصول العقاب على ترك الشكر
بل احتمال العقاب على الشكر قائم من وجوه الاول ان الشكر تصرف في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة
الثاني ان المالك اذا اعطى لعبده شيئا فاذا اشتغل بالثناء استحق التاديب الثالث من اعطاه الملك
كسرة خبز اذا اشتغل في المحافل العظيمة بذكر النعم وشكرها استحق التاديب الرابع قد لا يهتدي العبد الى
الشكر اللائق فياتي بغير اللائق وبذلك يستحق العقاب اقول لا يخفى ما في هذه المقدمات لان التحرز
عن الشكر في مقام الشكر شكر كما لا يخفى ولا تعب فيه والعلم بما هو من ان المنعم يحسن شكره ولا تعب فيه وكذا طلب
المعرفة والبحث الا ان ... بان الوجوب لا فايدة فيه واتفق معتزلة الشيعة والمعتزلة لا يجوزون العبث على
الله فيكون ... او هذا البحث على التنزل وقبول القول بالحسن والقبح كما صرح به بعض العلماء والفايدة ان
كانت عاجلة فهي منتفية وفي بعض النسخ منتفية لان العاجل التعب كما ان الشكر تعب وفيه ان ... وطلب
معرفته وشكره هو كمال لان العلم مطلقا وخصوصا بذاته وصفاته تعالى ... كمال اتفاقا ... ومن الخصوم وان
كانت آجلة فكذا ايضا لما عرفته اقول قد مر ان الفايدة قد يكون لازمة لذات الفعل فلا يلزم ... ولا
تبرع فورا وكان ... ان حصول الفايدة ... والمدح ... امكان ايصال بطريق اللوازم
بدون ملزومها لكن ارادة ان يعطي لاحد زوجة بلا عقد هو موصوف بالزوجية والزوج لا يحب
لكونه شكرا اذ لا يستلزم فايدة اخرى والا لزم التسلسل اي لالزام ان الشكر يجب لفائدة زائدة على الشكر
فانا ننقل الكلام الى الفايدة فهي اما مقصودة لذاته او لغاية وهكذا فان جوزتم ان يكون الشيء مقصودا
لذاته فيجوز ان يكون الشكر كذلك والا يلزم التسلسل وانت تعلم ان هذا التسلسل بطلانه غير ظاهر الا
ان الدخل في السند غير مناسب قال صاحب المحصول قوله لم لا يجوز ان يجب الشكر لنفس كونه شكرا
قلنا فوجوب الشكر لوجوب الفايدة دور ... دائر بين النفي والاثبات ولا يحتمل الثالث وفيه
بحث اذ الشكر اذا كان مقصودا لذاته لا يمنع ان يقال انه عبث وهو ظاهر اقول كما يكون الغاية آجلة ولا يمكن

ايضا

٢٠

انما الحاجة على جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول الوجوب العقلي ليس بالحقيقة تكليفا من الله تعالى بل العقل
يدرك ان ترك الفعل الفلاني يستلزم المذمة وهذا جار في افعاله تعالى كالصدق فان تركه غير جائز منه
تعالى فلا يكون قسما من اقسام التكليف والا يلزم ان يكون الشرع مكلفا لله تعالى عن ذلك المسالة الثانية من الذين
ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من الفقهاء الى ان الاصل تحريم الاشياء التي ليست
اضطرارية قبل ورود الشرع بناء على انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فوجب ان لا يجوز قياسا على الشاهد
وفيه ان اذن المولى قد يكون كالاستظلال بحائط الغير وبالنار في الطرق اذا كان يحتاج اليه ثم ان المراد بالاضطرارية
كالتنفس في الهواء وشرب الماء والاكل للطعام الضروري فان الكل معترف بحل مثل ذلك في الوقت
اذا اتفق الفرق كلهم على حل مثل هذا الاضطراري فهذا اعترفوا بثبوت الحكم الشرعي قبل ورود الشرع لان اذا
التنفس والاكل والشرب امور اختيارية وذهب معتزلة البصرة وطائفة من الفقهاء الشافعية والحنفية الى
على الاباحة متمسكين بوجوه ثلاثة الاول انه اذا خلق عبده انه لا مفسدة في اكل الفاكهة ولا مضرة مع العلم
بالمنفعة فذلك حسن اقول هذا يدل على اولوية الفعل فيؤول الى الاستحباب العقلي الوجه الثاني ان
الله تعالى خلق المنافع لاجل الانتفاع بها وهو الاباحة اقول فيه بحث لاحتمال الاستحباب وغيره كما قلنا
الوجه الثالث انه يستحسن من العقلاء التنفس في الهواء اكثر مما يحتاج اليه الحيوة ومن رام ان يضبط قدر
الحاجة بحيث لا يحصل الزيادة يعد من السفهاء والعلة في حسنه انه نفع اذا خلا عن المفسدة فيه وهي قائمة في ...
وهذه الدلالة غير الدلالة الاولى والاستنشاق للهواء مثال لذلك اقول لا يخفى ان استنشاق الهواء
فعل اختياري فاذا احتاج اصل الحيوة اليه يكون دفعا للضرر فيكون واجبا واذا زاد على قدر الحاجة في
الجملة يمكن ان يكون مستحبا كما قلنا وتوقف الاشعري وابو بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء وهذا التوقف
قد فسر تارة بانه لا حكم وهذا لا يكون توقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة اخرى بانا لا ندري هل هناك حكم ام لا
وان كان الحكم هناك فلا ندري انه اباحة او حظر اقول هذا قريب منهم فان الخطاب عندهم قديم وحرمة
والوجوب عندهم قديم كما في المحصول ان قيل تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير فاسد لان الحكم على هذا التقدير خطاب ... وخطاب الله تعالى كلامه وكلامه عندكم قديم فيلزم
ان يكون الحكم بالحل والحرمة قديما وهذا باطل من ثلاثة اوجه الاول ان حل وطء المنكوحة وحرمة الاجنبية
صفة فعل العبد فلذلك تقول هذا الوطء حلال او حرام وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا تكون قديمة الثاني
انه يقال هذه المرأة حلت لزيد بعد ما لم تكن كذلك وهذا مشعر بحدوث تلك الاحكام الثالث انا نقول
المقتضي لحل الوطء هو النكاح او ملك اليمين وما كان معللا بامر حادث يستحيل ان يكون قديما فثبت ان الحكم ...

ان يكون قديما والخطاب قديم والحكم لا يكون عين الخطاب قلنا قوله الحل والحرمة صفات الافعال قلنا لانم فان
عندنا لا معنى لكون الفعل حلالا الا مجرد كونه متعلقا فيه رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه متعلقا
فيه لو فعلته لعاقبتك فكم انه متم هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة والاصل
للمعدوم صفة ثبوتية قوله انا نقول حلت هذه المراة لزيد بعد ما لم يكن كذلك قلنا الحكم الشرعي هو قوله
الازلي اذنت لهذا الفعل حين وجوده في كذا فكله قديم ومتعلق حكم حدث قوله الحكم معلل بالاسباب
قلنا المراد بالسبب عندنا المعرف لا الموجب فظهر من هذا الكلام ان الحل والحرمة قديم عندهم فلا معنى
للتوقف عندهم وكذا قولهم لا ندري لكن سياق في كلام ابن الحاجب على ما نقلنا وكلام الشيخ العضدي
ما يأبى في ذلك حيث قالوا لحدوث الاحكام في باب النسخ توجب ان لا تثبت عندهم للافعال شيء من
الاحكام بل لا يتحقق التوقف فيها اذ هذه الاحكام في باب النسخ لا يتحقق الا بعد ورود الشرع ويمكن
ان يقال ان هذا مبني على التنزل كما اشرنا لكن لا يأبى ما قالت المعتزلة في مخالفته او يقال ان الاباحة حكم
عقلي كما سيجيء نقلا عن المحصول ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة لفظي قال صاحب المحصول اعتذارا عن ذلك
بان العلم بعدم الحكم لا يستلزم الاباحة بدليل انه حاصل في فعل البهيمة مع انه لا يسمى مباحا بل المباح هو
الذي اعلم فاعله او دل عليه انه لا حرج عليه في الفعل والترك فاذا بينا انه لا يوجد هذا الاعلام لا شرعا
ولا عقلا لم يكن مباحا وظهرت الواسطة اقول قد صرح في المحصول ان الحكم لا يحتاج الى علم المكلف بكونه
حكما كما سيجيء فيكون مناقضا والحق الثاني اي الاباحة لانها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر
على المالك فوجب حسنها كالاستظلال بحائط الغير فاصله يرجع الى قياس فقهي فيقال الاشياء النافعة
التي لا ضرر فيها قبل ورود الشرع انتفاع بها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك في الانتفاع
بها كالاستظلال بحائط الغير فانه انتفاع خال عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك في الانتفاع
وهو مباح فكذا الاشياء المذكورة قال صاحب المحصول الجواب ان الحكم العقلي وهو كونه مباحا لكونها
منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك ممنوع سلمناه لكن لم كونه معللا بالعلة المذكورة
والافتقار في العلية على الدوران العقلي وهو باطل اقول لما كان القياس الفقهي عند الخصم باطلا كيف
يستدل بهذا القياس ويمكن ان لا يجعل هذا الاستدلال قياسا او يجعل قياسا لمجرد التنبيه والقياس اذا
ثبت عندنا الاباحة الاستظلال فهو يكفينا في اثبات الاباحة في الكل واعترف صاحب المحصول بان الاباحة
في الاشياء عقلي والنزاع بين الاشاعرة وغيرهم في ذلك لفظي كما اشرنا اليه وسيجيء مفصلا الثالث من
التقسيمات الفعل قد يكون مجزيا يعني الاتيان به كافيا في سقوط التعبد به والاكتفاء بذلك لوان المكلف

يستجمع جميع الامور المعتبرة فيه شرعا التعريف الخارج من التقسيم صادق على رد الوديعة ولا يقال انه مجزئ
الا ان يزاد قيد اخر وهو احتمال الوقوع على وجهين او يقال لا يتحقق التعبد فيه ثم ان الاجزاء يلزم ان لا يكون
معتبرا في الواجبات العقلية الا ان يعمم الشرع ما اوجب او قرر وهو خلاف الظاهر وقد لا يكون الفعل كذلك
اي مجزيا اذا لم يوقعه المكلف على وجه المطلوب حتى المجتهد المخطي يوقع الفعل لا على وجه المطلوب
في نفس الامر مع انه مجز الا ان يقال المطلوب اعم مما هو مطلوب في نفس الامر او في ظن المجتهد والتابع ووصف الفعل
بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه
به اعلم ان المعرفة انما تجب بتبعية الدليل والنظر لان المعرفة انما هي مقدورة بالتبع فاذا قلنا المعرفة واجبة
يرجع الى وجوب المقدمات والقدرات تتصور على انحاء كما ان المعرفة لها مراتب وصاحب المحصول مثل برد
الوديعة والمعرفة ويمكن ان يلاحظ في طرف رد الوديعة انحاء الا ان الكلام في نفس الرد ثم ان المستفاد
من كلام القوم كالمحصول ان المعرفة داخلة في افعال المكلفين المبحوث عنها في الفقه وفي المحصول وقد يفسر الاجزاء
بسقوط القضاء وهو باطل لان الاتي بالفعل عند اختلال بعض الشرائط اذا مات لم يكن فعله مجزيا مع سقوط
القضاء ولان القضاء انما يجب بامر مجدد ولانه علل القضاء بان الفعل الاول لم يكن مجزيا فوجب قضاؤه
والعلة مغايرة للمعلول بهذا الكلام وفيه ان وجوب القضاء بامر مجدد لا ينافي تعريف الاجزاء به ومغايرة العلة
والمعلول لا دخل له في البحث على ان هذا انما يتم على مذهب من لا يقول بقضاء ما ليس مجزيا بعد الموت
الا ان يقال يكفي عدم وجوب القضاء في بعض الافعال فان الامامية لا يقولون بوجوب قضاء كل ما ليس
مجزيا بعد الموت على ان الموت مسقط للقضاء على هذا لا الفعل الفاسد التقسيم الرابع الواجب اذا اتى
به في وقته المحدود المتعين بحسب الشرع سمي الاتيان به اداء والواجب ايضا يسمى اداء وان كان بعد
وقته المضيق بحسب التعيين الشرعي والا فالموسع اخر وقته مضيق لكن انما يلاحظ قسمي الواجب او الموسع
سمي الاتيان به الواجب قضاء وان قال اتى به بصيغة المجهول ولم يقل اتى به المكلف حتى يشمل اتيان من
يقضي النائب عن الميت كما هو مذهب الامامية فان من فاتته الصلوة يجب من يقضيها ثم القول اداء الاجير
شخص ليقضي عن الميت في وقت فاذا اخر الاجير عن الوقت المعين لا يسمى قضاء كما انه لا يسمى اتيانه
في وقته اداء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل كمن صلى فاسدا او على في وقته فكما
وكذا من اعاد صلوته بالمنع والاحتياط سمي اعادة القضاء كما يكون في الواجب يكون في المندوب وانما
خص بالواجب لان الغالب في ذلك الواجب سيما على مذهب مالك فانه لا يقول بقضاء النذب الا في الفقه
الجواز الزوال وقد يعصي المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله فات بالموت

سماه الراوي القضاء

انما يثبت عصيان المكلف لانه مامور بما يعيه ظنه وهذا يستلزم فساد صلوة من صلى متوجها الى القبلة
في نفس الامر مع ظنه ان القبلة صوب آخر وكذا من صلى متوضئا في الواقع مع اعتقاده انه ليس بمتوضئ وفي
هذا نظر على ان مدار التكليف العقلي ودرجة من الظن والعلم فلو اخر وعاش قال القاضي ابو بكر هي
قضاء وليس معتمد للجمهور لبطلان ظنه حاصله ان مناط تعدكان ظنه ولما بدا له ان ظنه كان باطلا ظهر
ان صلاته ليست بقضاء ومن هنا يظهر ان مدار الاداء والقضاء الظن فلو ظن المكلف قبل الوقت
انه وقت الصلوة فصلى يلزم ان يكون اداء وكذا لو صلى بعد الوقت في نفس الامر ظانا انه في الوقت
فالمراد بقوله في وقته المحدود وبعد وقته ما هو كذلك بحسب ظن المكلف فلو اخر مع غلبة ظن السلامة
فمات في اثنائه لم يعص لان المناط الظن قال في المحصول هنا بحثان الاول لو غلب على ظنه في الواجب
الموسع انه لو لم يشتغل به مات وفات فهنا لو اخر عصى فلو اخر وعاش فاتى بالفعل قال القاضي ابو
بكر انه قضاء لانه تعين وقته بسبب غلبة ظنه وما او تعد فيه وقال الغزالي هو اداء لانه لما انكشف
بطلان ظنه صار كما لو علم انه يعيش والاتيان بالفعل لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء
مع انه لم يوجد الاداء ثم هذا على قسمين احدهما ما وجب الاداء فتركه واتى بمثله خارج الوقت وهو كمن ترك
الصلوة في وقتها ثم اتى بها خارج الوقت وثانيهما لا يجب الاداء وهو ايضا قسمان احدهما ان لا يكون المكلف بحيث
يصح منه الاداء والثاني ان يصح منه ذلك اما الاول فكالنائم والحائض واما الثاني فكالمسافر والمريض فان
جميع هذه المواضع انما جاز اسم القضاء لانه وجد سبب الوجوب منفكا عن الوجوب لا لانه وجد الوجوب
كما يقول بعض من الفقهاء الا ان المنع من الترك جزء ماهية الوجوب فيستحيل تحقق الوجوب مع جواز الترك
هذا كلام المحصول ويستفاد منه ان القضاء انما يطلق على فعل المكلف الذي فاته وقت الاداء ثم
اتى خارج وقته مثل من ادى صوم غيره او صلوة او حجة يسمى قضاء وايضا روي ان الله تعالى رد
الشمس لسليمان على نبينا وآله وعليه السلام مرة وفعل للرسول صلى الله عليه وآله حين نام وراسه
في حجر علي عليه السلام وابنه وقد غربت الشمس فردها حتى صلى ورد مرة اخرى لعلي عليه السلام فصلى
العصر في وقته وهذا يدل على ان الصلوة النبي صلى الله عليه وآله فاتت وكذا صلوة امير المؤمنين
عليه في اسرع الشمس حتى وقعت صلوتهما اداء مع ان الوقت المحدود قد مضت والوقت الثاني
خارج الوقت المحدود ولعل الحاصل غير معتبر او يقال الرد في حكم الوقت المضروب ثم القضاء انما
عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء وايام وجوبه وتركه كتارك الصلوة عمدا من غير عذر
او مع تحقق الاداء او الترك وجواز الاستعمال حتى يخرج الوقت المحدود او مع عدم الوجوب لامتناعه

في

بيان العزيمة والرخصة

شرعا كالحائض ترك الصوم كالحائض او لامتناعه كالمسافر والعام التقدم قبل الزوال
عقلا كالنائم طول وقت الصلوة او شرعا كالحائض ترك الصوم ولعل المصنف قصد في هذا رد قول المحصول حيث قال في جميع هذه
المواضع انما جاز اسم القضاء لانه وجد سبب الوجوب منفكا عن الوجوب بالتقسيم الخامس الفعل قد يكون عزيمة
اي الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اعم من ان يكون تركه اولا قد يكون عزيمة والعزيمة في اللغة على الاكل
ارادة الفعل والقطع عليه او جد في الامر وهو من عزمات الله حق من حقوقه وعزائم الله فرائضه واولو العزم
من الرسل الذين عزموا على امر الله وهو في الوقت ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع فيتناول المباحات و
المندوبات بل المكروهات او رخصة قال في القاموس الرخصة ترخيص الله العبد فيما يخففه عليه وهو خلاف
التشديد وهو في الوقت الجائز منه اي مع قيام المقتضي للمنع فيباح الاصل ليس برخصة وكذا المندوب مثلا
وتناول الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع رخصة وقد تجب الرخصة كتناول المذكور عند خوف
الهلاك بدون الحرج وقد لا تجب كالتقصير في المساجد الاربعة وتتوالى من ظاهر عبارة المصنف ان تناول الميتة
في بعض الصور يصير مباحا وفي بعضها واجبا ولعل ذلك في صورة يكون حراما متساويا او المقصد الثاني في
اللغات في القاموس اللغة اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم والجمع اللغات ولغى لغوا تكلم وبغى به لغى
تلفظ به والمراد باللغات الالفاظ باعتبار اقوام مختلفين وواضعهم كالعرب والعجم وغيرهما كلغى لغيم ولغى ولسانهم
ولما ذكر المصنف في مبادي الاصول اللغة شرع في بيانها باعتبار ابتداء وضعها فقال وفيه فصول عشرة الفصل الاول
في الواضع ذهب عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير وبعض المعتزلة الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته
بمعنى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية يقتضي ذلك لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بعينها من غير مرجح اي لو
تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم يلزم تخصيص بعضها ببعض المعاني والا لزم التخصيص بدون الاختصاص
او التخصيص بدون المخصص وكلاهما محال ولعل هذا دليل عباد وبعض المعتزلة واما اهل التكسير فلما وجدوا الآلات
في الخاصية قالوا بذلك والطبع المختصون على خلافه فقالوا في الجواب ليتاول التخصيص ولا نسلم انه بلا مخصص لان
المخصص لا ينحصر في المناسبة على ان ارادة الفاعل المختار يصلح مخصصا كما ان الله تخصيص الحدوث بوقته ومن الناس
كتخصيص الاعلام بالاشخاص كما اشار اليه المصنف بقوله والتخصيص اما ارادة المختار ان كان الواضع هو الله او العبد او
سبق المعنى حال خطور اللفظ هذا انما يتصور في العبد قال صاحب المحصول ان كان الواضع هو الله كان تخصيص
الاسم المعين بالمعنى المعين كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده وان كان الناس فيمكن ان
يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت دون غيره كتخصيص كل شخص علم خاص من غير ان يكون
بينهما مناسبة خاصة وكذلك تعيين المعنى وقوله الله والعبد واقول دليل عباد انما يقتضي ان يكون بين المعنى واللفظ

مناسبة ذاتية يرجح للوضع ولا حمل على الدلالة لذاته كما يستفاد من كلام المص وان كان يصح دليلا دعوى ان دعوا لحجة
في مثل غاق لصوت الغراب مثلا فانه يدل على الصوت المذكور بعلاقة ينفعا من غير وضع كما لا يخفى وكذا الدق و
القعقعة وكثير من الالفاظ سيما على تقدير القول بوضع الالفاظ لا تنضبط فانها ماخوذة مما في معناها الا ان مثل غاق
جعلها من قسم الاسم لا يخلو من اشكال لان الوضع لا يتحقق في غاق الا ان يعمم الوضع مما هو حقيقة او حكما وقال
بعضهم اهل المخالف يدعي ما يدعي الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع والا
فبطلانه ضروري وكيف لا ويصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما قد وضع له وضده فانه لو فرض ذلك لم يلزم منه
محال لذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما متنافيان والجون للاسود والابيض وهما ضدان ولو كانت
الدلالة المناسبة ذاتية لما كان كذلك ثم اختلفوا فذهب الاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها وكذا الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل او المراد بالاسماء مطلق الالفاظ الموضوعة لان
امتياز الفعل والحرف من الاسم في اصطلاح النحاة دون اللغة وقوله واختلاف السنتكم وليس المراد بالجارحة [illegible]
لما [illegible] فيحمل على اللغات التي هي اقرب الى الذهن من غيرها واليه اشار بقوله بل ما يصدر عنها اي ما يكون
الالسنة آلة لصدوره تسمية للمسبب باسم السبب وهذا شائع كما يقال افهم لسانك او لساني عربي ولافتقار
الاصطلاح الى مثله اي ولافتقار الاصطلاح الى سبق معرفة وهو يعرف باصطلاح مثل اصطلاح الاول فيتسلسل
ولا ينتهي الى العلم بالمقصود لانه تسلسل وذهب ابو هاشم على انها اي اللغات اصطلاحية اي وضعها
المخلوق لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف
اي لا يعلم الا بعلامة مرتع وانما قلنا ان الآية تدل على ان الوضع هو المخلوق لان ظاهر الآية يشمل آدم [illegible]
صلى الله عليه وسلم فيكون اللغة سابقا على الكل والاعلام انما يحصل بواسطة بني تخصيصه ان الآية تدل على ان البعثة
تقتضي لغة قوم يكون قبلها بزمان فلو كان العلم باللغة باعلام النبي يلزم تقدم اللغة على نفسه بزمان وهو محكم
الدور اعلم ان ابا اسحق الاسفرايني ذهب الى ان القدر المحتاج اليه في التواضع يحصل بالتوقيف وغيره يحتمل
الامرين وذهب القاضي ابو بكر الى ان الجميع ممكن فعلا وثني من ادلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب الوقف
واليه يميل كلام المص حيث قال والاقرب مني ونخرج في جواب ادلة المخالفين في ان الواضع هو الله او المخلوق
واجاب عن الكل وهو يرجح جانب الا يجوز نقل التعليم على الالهام كما في قوله علمناه صنعة لبوس اي الهمناه كيفية
عمله فكذا يحمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقتدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات
مثل كون الفرس للكر والفر والثور للحرث لانها علامات فكان التاويل في التعليم في الجواب الاول يكون
التاويل في الاسماء في الجواب الثاني او علم ما اصطلح عليه غيره من الجن او غيرهم ممن كانوا قبل آدم عليه السلام

اولو

او تقول على ما اصطلح فيما بعده فان علم آدم بالمستقبل كالماضي والحال حاضر بينه واحدة عنده وليس بعده بكم صالح
وانما هو بعينه ذلك قوله تعالى كلها فان تعليم الاسماء كلها لا يمكن الا بتعليم ما وضع في الماضي والحال والاستقبال ولا
شك ان الكل ليس بوضع الله فان وضع اللغات في كثير منها ليس من الله ايضا ولا يخفى ان قبل آدم كانت
الملائكة والجن يتعلمون ويتكلمون فكان الله يحتمل ان يكون الواضع هو الخالق ويحتمل ان يكون المخلوق قبل آدم عليه السلام وليس
حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار بتبليغ مع تاويلها في كونها آية كما هو مقتضى الآية ومن آياته
خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فدلت الآية على ان خلق السماوات والارض واختلاف الالسنة
والالوان كل منها آية فلو حملت الالسنة على الاقدار على اللفظ فهو آية وان حملت على اختلاف اللغات يكون
كذلك ويمكن حملها على اختلاف الالفاظ الواقعة من كل طائفة من غير نظر الى الوضع فان ازدواد اللفظ من كل قوم
مختلف بحسب الطبع وحمل الالسنة على ظاهرها ظاهر البطلان فلا بد من تاويل فاذا وقع باب التاويل لا يتم الدليل
لانه يجوز ان يراد بالالسنة الاقدار واختلاف الاقدار آية كما ان اختلاف اللغات آية وفيه ان استعمال اللسان
في اللغة شائع كثير يقال لسان العرب لسان العجم لسان الترك اذ المراد لغتهم وهذا معلوم بخلاف اطلاق
اللسان على الاقدار يرشدك الى هذا قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقال المص في النهاية ان
اطلاق اللسان على اللغة ارجح لكونه من باب اطلاق السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات حاصلة
من الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل اقول هذا الدليل
غير تام لما قلنا ان الالفاظ الصادرة من كل قوم مختلف فان بعض البلاد يغلب على لسانهم التفخيم في الراء
وبعضها الترقيق وامثال ذلك والاصطلاح قد يتم بالقرائن كما للاطفال من غير تسلسل قريبه انه جاز ان
الواضع هو المخلوق ويعلم اللغات بالقرائن كما يحصل للاطفال من استماع الكلام ويمنع توقفها التوقيف
على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جمادية ومنع المقدمة من قال ان الواضع هو المخلوق
لان التوقيف يتوقف على بعثة الرسول وقد علم من الآية ان بعثة الرسول فرع للتوقيف فلو كان الواضع
هو الله للزم الدور والمنع متعلق بالمقدمة الاولى اعني التوقيف يتوقف على بعثة الرسول اي لا نسلم ذلك
لجواز الحصول بالالهام او لجواز ان يعلم اللغة على تقديره وضع الله بخلق اصوات في اجسام جمادية او غير جمادية
وفيه انه خلاف العادة واعلم ان كلام المص يقتضي التوقف في ان الواضع هو الله او المخلوق او التبعيض
كما هو مذهب القاضي وفي الشرح العضدي ثم ان كان النزاع في الظهور فلا في القطع فالظاهر قول الاشعري
لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على تعليم الله الاسماء لآدم وهو ظاهر في انه الواضع دون البشر وكذلك
الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض يعسر بدون الفعل والحرف ولانها اسماء في اللغة

اللغات

والتخصيص اصطلاح طرء واقول ليس الخلاف في ان الواضع هو الله او البشر انما الخلاف على الواضع الخالق
او المخلوق من الملك والجن وغيرهما ولا ريب ان التعليم لا يقتضي الوضع وايضا تعليم الكل ما حصل في وقت
تنازع الملائكة اذ آدم بعد مدة كان يسال الله تعالى عن معنى محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
كما روى بريد بن معاوية العجلي انه لما رأى آدم مكتوبا على العرش بهذه الاسماء الخمسة فقال سائلا من الله
بهذه الاسماء اي خلق ومن هم فقال الله تعالى انهم من اولادك ولولاهم ما خلقتك فدخل في قلب آدم حسد فدخل
الشيطان في قلبه فوسوس له فجرى ما جرى ثم ما حصل له النجاة الا بوسيلة التوسل باسمائهم وهذا اقرب قوله تعالى
فتلقى آدم من ربه كلمات الآية وامثال هذا في الروايات كثيرة ويظهر من هذا ان الكل ما كان معلوما لآدم
ودعوى ان آدم نسي ذلك بعيد ودعوى ان التكلم بعد دونها لا يفيد معرفة تمام الافعال وتمام الحروف اذا
تكلم تمم بعض الحروف واما احتياجه الى جميع الافعال والحروف غير مسلم وايضا لا يلزم من معرفة الاسماء والافعال
معرفة الحروف كلها لان معنى بعض الحروف يكون في الفعل كالسين وسوف وبعضها يكون في الاسم كلام التعريف
والبعض يكون في الجملة كحرف الاستفهام الا ان يجعل الكلام والجمل داخلة في الاسماء وحينئذ يلزم عموم الاسماء عن
المركبات ايضا لاشتراك الدليل وهو الاحتياج اليه التكلم ثم ان تنازع الملائكة وترجيح آدم تم بمجرد الاسماء
وليس المقصود الكل بل الاخبار عن الاسماء وهو لا يحتاج الى الحروف والافعال وايضا قبل آدم كان الملائكة يكونون
ويذكرون الله كما قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فدعوى ان الفاظ الله وضع الكل غير مسموع فيما يتكلمون قبل آدم
نعم ان كان الواضع منحصرا في الله والبشر ولم يكن بشر قبل آدم يظهر هذا وهو محل نظر لان ابن عباس قال في تفسير
قوله تعالى ومن الارض مثلهن ان آدم غير منحصر فيما ذكر وكذا غيره من الانبياء فانه يقول في كل طبقة من طبقات
الارض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم الخ الفصل الثالث في الموضوع له اعلم ان الموضوع له اعم من الجازي والحقيقي
وقد يراد بالوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا لا تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه كما هو المشهور وانما قلنا
لتعميم لان الوضع لا ينحصر في المعنى الحقيقي كما لا يخفى على من تتبع وفي هذا الفصل مباحث الاول كل معنى اشتدت
الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف قال صاحب
المحصول المعاني على قسمين منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه ومنها ما لا يكون كذلك فالاول لا يجوز خلو اللغة عن
وضع اللفظ بازائه لان الحاجة لما كانت شديدة كان الدواعي الى التعبير عنها متوفرة والصوارف عنها زائلة
مع توفر الدواعي وارتفاع الصوارف يجب الفعل واقول هذا نوع انحراف من هذا الرجل بالوجوب العقلي
كما لا يخفى اذ لا يمكن حمل الوجوب بالغير الراجح من طرفي الممكن الى حد الوجود او العدم الا ان يقال المراد اللزوم بحسب
العرف فانه من عزم ايراد اللغة ووضعها لمثل هذه الضرورية فكان فعل هذا الامام الوضع وترك ما في الوضع ثم ان

عمرا

٢٤

فيه الدليل لم تجب على الله تعالى وضع الالفاظ المذكورة على قواعد الاعتزال ثم قال صاحب المحصول واما الثاني
وهو ما لا تشتد الحاجة الى التعبير عنها فانه يجوز خلو اللغة عن الالفاظ الدالة عليها والى هذا اشار المصنف بقوله وما عداه اي
ما عدا المعنى الذي اشتدت الحاجة اليه لا فيجب والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ المقصود ان كان في قسم واحد من اقسام
الوضع المشهورة وهو الوضع الخاص والموضوع له خاص كما سيأتي العلم فهذا صحيح بشرط ان يكون لكل معنى لفظ غير
الاول ولكن عبارة المحصول يقتضي ان يكون اللازم على من تصدى لوضع الالفاظ ان يضع لما اشتدت الحاجة اليه اللفظ لا
غيره فلا يلزم وضع اللفظ له وهو ليس مقصوده حتى تم من الوضع وكيف لا ولا غرض متعلق بخصوص قسم من الوضع فيه وانما
الغرض ان يتعلق باثبات الوضع المطلق لما تشتد اليه الحاجة من العادة وهو الواجب مطلقا وان كان المقصود في
مطلق الوضع كما هو الظاهر من كلام المتوهم في المقام فلا يلزم ما لا يتناهى من الالفاظ لجواز ان لا يكون وضع خاص والموضوع له خاص
بل يكون وضعا عاما والموضوع له خاص كما في الاشارة وهو الوضع الخاص والموضوع له خاص ان لا يلزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولو لم
يجوز الاشتراك وعدم تجويز الاشتراك لا يمكن فانه لا يمتنع عن دعوى ان لكل معنى اشتدت الحاجة اليه وضع له لفظ بالاشتراك
وايضا مراتب الاعداد غير متناهية وضعت الالفاظ بازاء كل مرتبة من مراتبها من غير اشتراك والتباس وعدم ايهام الاشتراك
ثم لزوم من الاحتياج الى الوضع الخاص والموضوع له خاص الاحتياج الى الالفاظ الغير المتناهية حيث يمكن ابطال اللازم في
اللفظ المركب من الحروف المتناهية لا يجوز ان يكون غير متناهية لان البيان متناهية والمواد متناهية فيلزم تناهي الالفاظ
وفيه نظر لما ذكرنا من مراتب الاعداد ولان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الالفاظ خصوصيا تفاديا لو وجب
ان يوضع لكل معنى لفظ لزم ان يكون لكل نوع من انواع الروائح وانواع مراتب الاشتداد لفظ موضوع بازائه وذلك لا خلاف
خلاف الواقع ومع ذلك يستحيل اذ انواع الاشتداد في الحرارة مثلا او الرائحة غير متناهية اذ ما من فرد في الكم ان تورد الامثال
في فلوكانت الحرارة انثنتين او الرائحة انثنتين فردا من النوع الاول يلزم تواردالمثلين على محل واحد وهو ممتنع انما
يكون الاشتداد والاضعف من نوع واحد وهو ممتنع فيكون انواعها غير متناهية اذ لا يجوز في الحركة الكيفية مثلا ان لا يكون
الاشتداد في كل آن في فرد او من المتزايد والازمنة الآنات غير متناهية الحجة الثاني من الاعيان محتمة لا يجوز وضع الالفاظ من
الالفاظ المشهورة المتداولة بين الخاصة والعامة بازاء معنى من المعاني التي لا تعرفها الا الخواص مثاله ما يقوله مثبتو الاحوال
من المتكلمين ان الحركة معنى يوجب للذات كونه متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كونه متحركا فاما الحركة
حالة معللة فذلك مرجع القول به لا يعرفه الا الاذكياء من الناس بدلائل دقيقة ولفظ الحركة لفظ مشهور متداول بين الجمهور من اهل
اللغة واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك بل ليس الحركة الا كون الجسم متنقلا لا غير اقول لا فائدة لا
مثل الوجود اذ اختلف عنه فيه في انه عين الذات او جزء زائد ولا شك انه لفظ مشهور متداول بين اهل اللغة واذا
حقق بالادلة الدقيقة لا يمكن ارادة ما فهم بالوجود وان حمل على ذلك لا بد من حمله على ما يعم من قيام الشيء بنفسه او غير مشخص

ما قالوا الجد هو قائم بنفسه فكذا يقال الوجود قائم بالوجود باعتبار في ذهنه كذا قال بعض المحققين في حاشية على الشرح
الجديد للتجريد في الوجود والعلم والقدرة وسائر صفاته تعالى فانه تعالى قائم بنفسه ووجود قائم بنفسه وقدرة قائم بنفسه فالعلم
ما قام به العلم اعم من قيام الشيء بنفسه واقول هذا معنى خفي لا يفهمه الا الاذكياء وفيه نظر اذ قد كتبنا فيما قيدنا على
الشرح الجديد للتجريد ولعل الفارابي وابن سينا ذهبا الى ان اهل اللغة ما نحوا الدقة الحكمية وهي ان اسم وجوده يتغير
ان يكون زايدا او قايما به وكذا علمه وقدرته مثلا وقالوا ان العالم بحسب اللغة ما قام به العلم وبهذا المعنى لا يصح اطلاق
العالم مثلا على انه حقيقة بل مجاز او وضعوا اللفظ لما يلزم اليه فهمهم لذلك وهو ما قام به الوجود والعلم وانت تعلم ان هذا
اثباته مشكل مع انه قبيل الجدوى وكذا لا يخفى البحث الثالث من الخمس وليس المقصد من وضع المفرد افادة معانيها اي
ليس الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة معانيها والدليل عليه ان افادة الالفاظ المفردة لمسمياتها موقوف
على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات منها لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ
المفردة لمسمياتها تمكن الانسان من تفهيم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة والى هذا
الدليل اشار المص بقوله لتوقفها عليه اي تقدم الافادة والعلم بكون اللفظ موضوعا للمعنى على العلم بالمعنى واورد
فيه بحث اذ يجوز ان يعين بحث الوضع النوعي مثل ان يعلم معنى القيام والدوام والعلم والقدرة وان مادة يقال كل لفظ
فاعل موضوع لمن قام به المصدر وبعد ذلك يقال قائم دائم قادر عالم ويحصل المقصود ولا يلزم الدور ولا يحتاج الى التركيب
ويجوز ان يكون التركيب تبعا لذلك ولا يكون احدهما تبعا للاخر فيكون استعمال المفرد في معناه مقصودا بالذات
او لا يكون كما يفهم من قول المص بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ اي المقصود بالذات من
وضع المفردات استعمال الالفاظ المركبة لافادة المعاني والا فالتمكن ايضا ليس مقصودا بالذات واقول لا يخفى انه
على تقدير تجويز التركيب بالمفرد يكون المقصود بالذات في توقيف الالفاظ ما حق مع ان الحق وحده وليس المقصود بالذات
معنى المركب وايضا لو جوزنا التعيين نسبة تامة خبرية او غيرها يجوز لا يكون المقصود من وضع هذا المفرد الا تركيبا فتامل في عبارة
المحصول فان قلت ما ذكرتم في المفردات قائم بعينه في المركبات لان المركب لا يفيد معناه الا بعد العلم بكون ذلك اللفظ المركب
موضوعا لذلك المدلول وذلك يستدعي سبق العلم بذلك المدلول فلو استفيد العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب
لزم الدور قلت لا نم ان الالفاظ المركبة لا يفيد مدلولها الا بعد العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لتلك المدلولات
بيانه انا متى علمنا كون تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني المفردة وايضا علمنا كون الحركات العارضة لتلك المفردات دالة
على النسب المخصوصة فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى البعض ومتى حصلت المفردات
مع نسبها المخصوصة حصل العلم بالمعاني المركبة فظهر ان استفادة العلم بالمعاني المركبة لا تتوقف على العلم بكون تلك الالفاظ المركبة
موضوعة بهذه عبارة المحصول واقول هذا الكلام بظاهره لا يفيد فرقا نافعا ويمكن ان يقال في الفرق بين المفرد

٢٥

والمركب ان المفرد اذا كان معلوما بخصوصه لا يمكن الافادة في اطلاقه بخلاف المركب في ان معنى الالفاظ ونسبة
ان كان معلوما بخصوص النسبة افادة حاصلة بالمركب فاحص وصح قولنا هذا انما يتصور اذا لم يكن زيد قائم
موضوعا لمعناه باعتبار المفردات الثلث وهي زيد وهو قائم واذا كان كذلك فحصل الافادة فاختص بالمفرد في
يتصور في المفرد الافادة وايضا الدليل الذي قيل في امتناع كون المفرد مقصودا انما يجري بالنسبة الى الغير قبل العلم بوضعه
فاذا علم وضعه يمكن ان يكون الفايدة هو الالتفات فلا يخص العادة في التمكن كما قال الا ان يقال ان هذا حصر اضافي
بالنسبة الى افادة المفرد فانه لا يجوز وافادة المركب جايز وفيه ما فيه البحث الرابع من المباحث الخمس ما يستفاد
من قوله واللفظ يدل على المعاني بواسطة الذهني عبارة المص بعينه يحتمل ان يكون دعوى غير ما ذكر في المحصول لكن لما
كانت عادة المص في الاكثر متابعة المحصول حمل كلامه على ما في المحصول بعينه لان الدليل الذي ذكره المص دليل المحصول فمراد
المص ان الالفاظ ما وضعت ابتداء للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية والدليل
عليه اما في الالفاظ المفردة فلانا اذا راينا جسما من بعيد وظننا انه صخرة سميناه صخرة فاذا دنونا منه وعرفنا انه
شجر لكن حسبنا انه طاير سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلاف الاسامي عند اختلاف
الصور الذهنية يدل على ان اللفظ لا دلالة له الا عليها واما في المركبات فلانك اذا قلت قام زيد فهذا الكلام لا
يفيد قيام زيد انما يفيد انك حكمت بقيام زيد واخبرت عنه ثم ان عرفنا ان ذلك الحكم مبرا عن الخطأ فنستدل به على الوجود
الخارجي واما ان اللفظ دال على ما في الخارج فلا دال انما يفصل اشار المص لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات
واقول يرد على هذا المذهب ان يكون الاحكام مثل زيد قايم على الصور الذهنية والاوصاف فمرجح عليها مع انه ليس
قصد الحاكم ذلك ولا يلزم ان لا يكذب قولنا الجسم صخرة ونحو ذلك قلنا وايضا الدليل المذكور لو تم لا يكون الا فيما
بالافادة لان قولنا قام زيد اذا كان معناه حكمنا بقيام زيد فلا شبهة في صدقها ثم ان قول المص لتخص المتحد في
الحقيقة غير ملايم لان تخيلات الشخص الواحد لا يقصد فيه اختلاف الحقيقة الا ان المراد تغاير التخيلات في الواحد
بالحقيقة الشخصية والحق ان الفضيلة في اسماء الاشارة نحو هذا العنوان كلي للاشخاص الموجودة الخارجية والعنوان الكلي
آلة الملاحظة ونحن لا نعرض لما هو الحق في امثال هذه المباحث لخروجها عن وظيفة الفن فانه لا تتفاوت المقصود
الاصلي للاصول على تقدير كون اللفظ موضوعا للصور او غيرها البحث الخامس من المباحث المذكورة في هذا المفصل
في كيفية استفادة الوضع ومعرفته كما اشار اليه المص بقوله واما معرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر والاحاد
او المركب من النقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا ما كان من الجمع في شرعنا الى القرآن والاخبار
وارد على لغة العرب ولهم وتصريحهم كان العلم بشرعنا موقوفا على العلم بهذه الامور وما لا يتم الواجب المطلق الا به
وكان مقدورا فهو واجب ثم الطريق الى معرفة اللغة والنحو والصرف اما العقل او النقل او ما يتركب منهما اما العقل فلا

في الوضعيات واما النقل فاما متواتر او احاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن واما ما يتركب من العقل والنقل
فهو كما اذا عرف بالنقل انهم جوزوا الاستثناء من صيغ الجمع وعرفوا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء لاخراج
ما لولاه لدخل تحت اللفظ فعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين ان صيغة الجمع تفيد الاستغراق
ثم ان المركب من النقليين يمكن ان يكونا من جنس واحد كالمتواتر او يكونا من جنسين بان يكون احدهما من
الاحاد والثاني من المتواتر ثم انه لا بد من جعل الجزء الاحاد المحفوف بالقرائن المفيدة لليقين داخلا في المتواتر اذ
لولا ذلك لا بد من دعوى انه ليس في الالفاظ المعلومة كذلك ويعلم من ذلك ان المسائل الاصولية كلها ليست
يقينية كما ادعاه ابن الحاجب **الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو اي التقسيم من وجوه ستة الاول من التقسيمات**
الست ان اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة الدلالة هو كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم معناه للعلم
بوضعه فان كانت دلالة اللفظ على المعنى بواسطة انه وضع له اي من حيث انه تمام ما وضع له سميت تلك الدلالة با
لمطابقة والدلالة المطابقية والعلاقة في تلك الدلالة مجرد الوضع له والوضع هو تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا
ان قلت حقق المطابقة وغيرها باعتبار المعنى المجازي على خلاف اصطلاح المنطقيين لكن هو المناسب بطريقة الا
الاصوليين فان الدلالة فيها لا تعتبر عند اهل العربية الكلية ويؤيد ذلك قول العلامة التفتازاني على ابن الحاجب
وان لم يقل فالوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه **وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا** فالتضمن دلالة اللفظ على
جزء الموضوع له من حيث هو كذلك **وبتوسط لزومه لما** هنا التزاما اي دلالة اللفظ على الخارج اللازم الذهني و
اللزوم الذهني يمكن حمله على اللزوم المعتبر عند اهل العربية وعلى اللزوم الذهني المعتبر عند اهل المنطق و
المراد دلالته على اللازم من حيث هو كذلك يسمى التزاما فدلالة لفظ الشمس على الجرم من حيث انه لفظ الشمس وضع له
مطابقة ودلالته على الكوكب من حيث انه جزء معنى الشمس تضمن اما تسمية الدلالة بالمطابقة فلان اللفظ موافق
لما وضع له من قولهم طابق النعل بالنعل اذا توافقا واما تسمية الدلالة الثانية بالتضمن فلان جزء المعنى الموضوع
له في ضمنه فهي دلالة على ما في الضمن واما تسمية الدلالة الثالثة بالالتزام فلان اللفظ دال على اللازم في الشرح
العضدي الدلالة الوضعية منها لفظية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء وهي واحدة لكن ربما يكون
المعنى الواحد جزئيا فيفهم منه الجزءان وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين مغايرة
بالذات بل بالاضافة والاعتبار وهي بالنسبة الى كل معناها يسمى مطابقة والى جزئه تضمنا ومنها غير لفظية بل
عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى التزاما في شرح الشرح للعلامة التفتازاني
وليس في التضمن انتقال الى معنى الكل ثم منه الى معنى الجزء كما في الالتزام ينتقل من اللفظ الى الملزوم ومنه الى
لازمه فيتحقق تغايران ومبنى هذا التحقيق على ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم حتى

بسم الله

٢٦ اذا استعمل اللفظ في جزء او اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمنا او التزاما بل مطابقة لكونه دالا على
تمام المعنى اي ما عني باللفظ وقصد الفهم الا ان يقال المسمى في هذه الحال مفهوم ومدلول وان لم يكن مرادا بناء على
ان لا يشترط في الدلالة القصد والارادة **اقول** دعوى ان المطابقة والتضمن باعتبار التفاتة واحدة
الذات والتغاير بالاعتبار غير صحيح اذ التعدد يستدعي التفاتتين فانه يكون الالتفات الى الكل بالذات
والى الجزء بالتبع وايضا دعوى ان الالتزام متأخر عن المطابقة غير معقول في المتضايفين وفي العمى والعدم
البصر وتحقيق البحر متقدم قيل على حصر الدلالة المذكورة في الثلاثة انه باطل لان لفظ هذا اذا اشير بها الى المركب
من الابوة والبنوة يدل على المجموع بالمطابقة وعلى احد الجزئين بالتضمن وكل جزء يستلزم الاخر لامتناع تعقل البنوة
بدون الابوة فاللفظ يدل على الكل واحد باعتبار الجزئية وبواسطة لزوم احد الجزئين للاخر يفهم لا باعتبار الجزئية
فليس تضمنا لعدم اعتبار حيثية الجزئية ولا مطابقة لعدم كونه موضوعا له وليس بالتزام لعدم الخروج واجيب بان
المراد بالخروج عدم حيثية العينية والجزئية فيكون دلالة لفظ هذا على الابوة اللازم للبنوة التزاما فان الابوة
وان كانت داخلة لكن ليست دلالة اللفظ عليها باعتبار الجزئية **واقول** هذا الجواب لو صح يستلزم ان يكون
دلالة لفظ ضرب على الحدث التزاما اذا اطلق ولم يذكر الفاعل المخصوص فانه قد تحقق ان معنى النسبة في الفعل
كالمعنى الحرفي لا يفهم الا بعد ضم الفاعل المخصوص فاذا اطلق ضرب من غير ذكر فاعل مخصوص يفهم الحدث دلالة
بدون النسبة فدلالة ضرب على الحدث حينئذ ليس بمطابقة وهو ظاهر وكذا ليس بتضمن لعدم فهمه في ضمن الكل و
كذا ليس بالتزام لعدم الخروج وكذا يلزم النقض بمثل العين المشترك بين المعاني المشهورة بحسب الوضع فانه اذا
اطلق يفهم جميع المعاني وليس دلالة العين على المجموع مطابقة لعدم الوضع للمجموع ولا تضمنا وهو ظاهر ولا التزاما
لعدم اللزوم قد اورد النقض ايضا على حصر الدلالة على الثلاث واجيب بان المراد الاطلاق الصحيح وضرب حين اطلاق
اطلاقا صحيحا يكون الحصر بحاله ويورد بان لفظ ضرب يدل على الحدث قبل ذكر الفاعل فدلالته ليس باعتبار الجزئية
والكلية فيبطل الحصر ويمكن ان يقال ان دلالة ضرب على الحدث من غير ان يفهم في ضمن الكل ليس من حيث
الاطلاق الصحيح مع قصد افادة المعنى في ضمن التركيب وفيه ان الانسان يفهم مرة واحدة من ضرب سواء كان
قبل الفاعل او بعده فيلزم ان لا يكون داخلا في الاقسام ويمكن ان يقال ان المراد بتوهم في ضمن الكل في ضمن
قصد الكل ووقع لا شك ان الانسان لا يفهم باعتبار قصد الكل من اللفظ حين الافادة على انا نقول لا نسلم انه اذا
التفتنا الى الابوة والبنوة دفعة واحدة تلتفت من الابوة الى البنوة ومن البنوة اليها بل نقول يلزم الترجيح
من غير مرجح من ايهما حصل الالتفات الى الاخر وهذا السند مبني على ما قاله العلامة التفتازاني لكن ليس بصحيح لان
لان الالتفات غير لازم بل نقول المتم الدلالة المعتبرة ودلالة اللفظ الموضوعة للابوة والبنوة على احد الجزئين بواسطة

لزوم الاخفى للاظهر معتبرة والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه اعتبر في الافراد والتركيب الدلالة
المطابقية لانها الاصل والعمدة ثم ان القصد المعتبر ان كان قصد الواضع يكفي ان يقال ان لم يدل جزؤه على جزء
معناه وان اريد قصد المستعمل فاذا قرء القرآن بتمام ما بين الدفتين من غير ملاحظة المعنى يكون مفردا ولك ان
تقول ان المراد القصد حال التخاطب وفيه انه يلزم ان يكون المركب اذا اريد به المعنى المجازي البسيط مفردا باعتبار
اصل معناه الا ان يجتزأ بالحيثية واعلم ان الدال بالمطابقة يعم الحرف ايضا فيكون مفردا او مركبا الا ان يقال ما كان
معنى الحرف في غيره كانه لا مدلول عليه مطابقة قال الشيخ نجم الائمة الرضي قدس سره معنى الحرف فهم ضمنا من الغير وقد فهم
من الغير مطابقة كما اذا كان ذلك الغير لازما للاخبار مثل همزة اضرب ونون نضرب على معنى المضارع الا انهم احتاجوا
وقد يكون الحرف دالا على معنيين كل منهما في غيره كحروف المضارعة الدالة على معنى في الفعل ومعنى في الفاعل واللائق
في معنى الحرف ان يكون معنى الاسماء الدالة على المعنى دون الاعيان وقد يكون دالا على العين كالهمزة في اضرب
دون نضرب ونا نضرب فانها تفيد معنى الفاعل بعد الانفعال بهذه عبارة الشيخ نجم الائمة الرضي وفيه انه يلزم ان يكون
معنى الحرف مستقلا لكنه ملزما لذلك لان مذهبه ان الحرف قد يكون مستقلا لكن معناه يكون في الغير حين هو جزؤه
اي لم يقصد بجزئه الدلالة حين هو جزؤه كالحيوان الناطق اذا كان علما لشخص انساني فانه لا يقصد بجزئه الدلالة على
مدرك الكليات وان كان دالا بحسب اصل الوضع وفي العبارة مسامحة فان الحيوان حال الجزئية دال على جزء
المعنى لكن لا باعتبار انه جزؤه وهذا القيد لادخال العلم المذكور ومركب ان قصد اي الدال بالمطابقة ان قصد
بجزء منه الدلالة على جزء معناه باعتبار انه جزؤه فهو مركب فاللفظ الواحد يكون مفردا ومركبا من حيثيتين والموجود
جزئي حقيقي ان منع نفس تصوره ... الكلية والجزئية من صفات المعاني وقد تجعل من صفات الالفاظ
كما ان الافراد والتركيب من صفات الالفاظ وتجعل من صفات المعاني تسمية للدال باسم المدلول او تسمية له بحال ... ثم
الدال واجراء حكم المعنى على اللفظ وبالعكس لشدة ارتباطهما شايع ثم المراد بالمنع عدم امكان فرض الشركة وفيه
البحث بسلب الفرض مفهوم الواجب اذا لوحظ مع برهان التوحيد في حد الجزئي فانه يمنع بعضهم من الشركة ولكن
لا يمنع نفس تصوره وكذا نقائض الامور الشاملة كاللاشيء مثلا اذا عبر بلفظ مفرد فانه مع ملاحظة عموم نقيضه يمنع من الشركة
وليس بجزئي كذا قيل وفيه بحث لان الكلية يكفي فيها امكان فرض الشركة ولا شك ان اللاشيء مع ملاحظة عموم النقيض
لا يتشخص ولا يتعين ان يجوز العقل صدقه على كثيرين وكيف لا ومنع الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية ولو صح ذلك يلزم ان
يخرج عن الجميع المركب من اللاشيء وعموم النقيض او الواجب وبرهان التوحيد بلفظ مفرد الا يكون جزئيا وايضا ان
اللاشيء ذا افراد بالامكان فكيف يخرج عن حد الكلي الا ان يراد باللاشيء المعدول لا السلب ان قلت لا يمكن التعبير
عن النقائض بمفردات قلت لا يمتنع التعبير عن الواجب مع برهان التوحيد بمفرد فلا ينتقض الحد قلت الكلية مثلا كالنقيض

مفرد

بالمفرد فان القوم صرحوا بان المعرف كلي مطلقا والكاتب والملك لا يكون الا كليا ولعل ذلك الغرض اشارة الى
دفع التوهم خروج اللاشيء عن تعريف الكلي ودخوله في تعريف الجزئي ويمكن ان يقال ان ذكر نفس التصور اشارة الى
ما قيل ان الانسان ما يمنع عن الشركة مطلقا انما التفاوت في نفس التصور مثلا اذا ادرك بالحس يكون جزئيا واذا
ادرك بالعقل يكون كليا فالكلية والجزئية انما هما تاتيان من نفس التصور لا من المتصور ولهذا قيل ان علم ...
لا يكون جزئيا لانه لا حس هناك وفيه بحث اذ من نعلم ذواتنا على وجه جزئي مع عدم ادراكنا اياها بالحس الا ان
يقال ان الجزئية والكلية انما هما في العلم الحصولي وتلك الشبهة ان لم يمنع اي لم يمنع نفس تصوره عن تجويز الشركة وانما قال الكلي
مع انه المقصود بالذات لتتصل التقسيمات الآتية وايضا الكلي عدمي وتعقل العدمي انما هو بملاحظة الوجودي فالكلي
اما ان يكون تمام الماهية اي تمام ماهية المعقول وانما خصها لما يدخل في العقل وانما تناولها الاشارة ...
... فيها الكلي بالقياس الى ماهيته اما ان يكون الشخص مع قطع النظر عن التشخص على قول من يقول بجزئية التشخص
للتشخص وتمام الا بعض ... او مطلقا فان النوع عين الشخص او جزؤه ... تقسيم الى ما يكون تمام المشترك
بالنسبة الى الماهية وغيرها والى ما لا يكون كذلك والاول وهو تمام المشترك بالنسبة الى الماهية وغيرها كالحيوان اذا ...
من الانسان والفرس ... يكون جوابا وهو تمام الجزء المشترك بينها وكذا الجسم النامي اذا سئل عن الانسان والشجر
بما هما يكون جوابا وهو تمام الجزء المشترك وهذا الثاني اعني ما يكون جزء الماهية وتمام المشترك بينها وبين ماهية نوع اخرى يسمى
جنسا واذا كان جوابا عن الماهية وجميع ما يشاركها فيكون جنسا قريبا وان لم يكن كذلك يكون بعيدا والقسم الثاني
اعني الجزء الذي لا يكون تمام المشترك يسمى فصلا ... عن الماهية عن جميع ما يشاركها في الجنس القريب يسمى
قريبا والا فهو بعيد والى ما ذكرنا مفصلا اشار اليه بقوله اما جنس او فصل والقسم الاول اشار الى العنوان اشار الى
القسم الثاني بقوله او خارج عنها وهو منقسم الى ما يختص بالماهية والى ما لا يختص كالكاتب
والماشي بالنسبة الى الانسان والاول يسمى خاصة والثاني عرضا عاما واشار اليهما بقوله اما خاصة او عرض عام
عاما وبقي الكليات الوضعية خارجة عن الاقسام فيعتبر في القسم القيد المعتبر وبقي تقسيم الكلي الى ما يحمل ... الا ان
هنا فنا وهو ان تقسيم الكلي الى خمسة تقسيم الجنس الى الانواع او النوعي الى الاصناف فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الكلي
جنس مثلا للكليات لكنه يقال الجنس اما جنس وهذا السؤال اورد على تقسيم الماهية الى الماهية بشرط لا والى
لا بشرط والى بشرط شيء فيقال القسم ماهية لا بشرط فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه واجاب هذا السؤال اما ان يحمل على ان
السائل فهم من الماهية التي جعلت مقسما الماهية لا بشرط يعني ان القسم عينه لا فرد فاذا جعل قسيما يلزم تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره او يحمل على ان الماهية فرد للماهية من حيث هي وفرد الشيء اخص منه فلا يصح تقسيم الاخص فان حمل
على الاول لا يصح الجواب بان الفرق اعتبارات الماهية فان الماهية لا بشرط لا يمكن اعتبارها بشرط لا دون ان ...

انه في غاية الظهور وهو ان المقسم هو فرد للجنس مثلا او الماهية لا بشرط لا نفس مفهوم الجنس ولا مفهوم لا
بشرط والجنس ليس اعم مطلقا من المقسم بل الكلي اعم مطلقا وان كان نفس مفهوم الكلي يصدق عليه الجنس بحيث يحصل
قضية طبيعية ولكن لا اعتبار بهذا الصدق في العموم والخصوص مثلا مفهوم اللاشئ شئ مع ان الشئ مباين للاشئ و
كذا النوع صادق على الانسان مع انه مباين له اذ لا يصح ان يقال بعض الانسان نوع بل يصدق لا شئ من الانسان
بنوع وكذا يصدق لا شئ من النوع بانسان فان وقع يقال المقسم في تقسيم الماهية يصدق الماهية المطلقة عليها كما قلنا
وهو منقسم مثلا الى الانسان المطلق والى الانسان المقيد بالناطق والى المقيد بعدم الناطق وهذا التقسيم صحيح لا
يحتاج ان يقال فيه ان هذا ليس بتقسيم بل باعتبارات الماهية كما قاله السيد المحقق الشريف قدس سره وغيره على انه يمكن
ان يقول المقسم اعتبار الماهية لكن جعل المقسم مفهوم الماهية من حيث هي لا كل ماهية يأبى ظاهر عبارات القوم فانهم
بعد ما بينوا ان ماهية كل شئ مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان الماهية باعتبار تلك
العوارض اعتبارات ثلثة وظاهر كلامهم يقتضي ان اعتبار الاعتبارات بالنسبة الى كل ماهية ماهية حتى ان تقسم كل ماهية
منقسم الى الاقسام الثلثة فيلزم تقسيم الشئ الى الاقسام ولما لم يكن هذا صحيحا لان القسم اخص من المقسم باعتبار حمل المتعارف
حملوا هذا على الاعتبارات دون التقسيم وان صح حمله على التقسيم باعتبار حال الماهية واجاب بعض المحققين بانه يمكن
ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا
ان العقل ينظر اليه من غير نظر الى هذا الاعتبار ويقسمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخرين فالمقسم
هو طبيعة الانسان والقسم هو مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر
على هذا النحو اعني من هذا النحو المفهوم وان كان هو بعينه هو فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان الى
الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم و
الانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة الانسان وهو انسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشئ الى نفسه لو
قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى نفسها فتامل او نقول هذا ليس بقسمة
ولا يلزم محذور قسمة الشئ الى الاقسام فانه يصح الاعتبارات المذكورة فيه ولهذا قالوا باعتبارات لا بالتقسيم
لان القسم اخص من المقسم بحسب حمل المتعارف والخارج اما لازم للماهية او للوجود المنطقيون قسموا الخاصة …
لازم ومفارق لا باعتبار … الخاصة اللازمة في الرسم ويظهر جريان القسمين في كل من الخاصة والعرض العام اذ يمكن تقديره في
الى لازم الماهية والوجود ولا يلزم تحقق لازم الماهية في الخاصة مثلا بخلاف ما اذا قسمنا الخاصة الى القسمين والعرض كذلك ولازم الماهية
في الخاصة مثل اول زوج للاثنين ولازم الوجود كالاحراق للنار وفي العرض مثل الزوجية للاربعة ومثل الحرارة للنار فانه
لازم للوجود الخارجي او مفارق وهو الذي يفارق الماهية بالفعل بالنسبة الى الانسان والتحرك بالفعل بالنسبة اليه

والمفارق

والمفارق اما سريع المفارقة والزوال كالصفرة في الانسان الوجل او حمرة في خجل او الصفرة المطلقة والحمرة المطلقة او بطيئها
المفارقة كالعلم في الانسان او الكتابة فان الاول عرض بطئ الزوال والكتابة خاصة بطيئة الزوال وفي الحصر نظر لان المفارق
قد لا يزول اصلا كالملكة العارضة للانسان فانه لا يزول اصلا فلا يكون بطئ الزوال ولا سريعه وكذا الوجود العارض
للنفس بعد مفارقة البدن مفارق لا يزول اصلا على مذهب الحكيم ان قلت المفارق هو الذي يعرض ثم يفارق و
المفارقة على قسمين فيصح الحصر قلت يلزم الواسطة بين اللازم والمفارق اذ الوجود عن البدن الخارجي ليس بمفارق ولا
لازم اذ لو كان لازما لم يكن متعلقا بالبدن اولا وليس بمفارق اذ لا يزول بعد اللحوق وسهل الزوال او عسيره الاول
في الخاصة كالصفرة او حمرة من الخوف وفي العرض كالصفرة مطلقا وفي الثاني الكتابة والعلم ثم هذا التقسيم مذكور في
الكتب المنطقية وليس فيه فائدة معتدة بها الثاني من وجوه تقسيم الالفاظ اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو
الاداة مما كان وصف الكلية والجزئية من صفات المفاهيم لم يصح باللفظ في تقسيم المفرد اليها والتقسيم الى الاقسام
الثلاثة مما كان من اوصاف اللفظ صح باللفظ المعهود بالافراد اي اللفظ المفرد ان كان دلالته على معناه مشروطا
بضم لفظ اخر اليه فهو الاداة مثلا دلالة من على معناه مشروط بضم البصرة اليه مثلا بخلاف دلالة زيد فان دلالته على معنى لم يشترط
الطلاقة الاداة انه لا ينطلق الاسم المضاف اليه وفيه بحث لان الفعل ايضا لا يتم تام معناه الا بضم الفاعل
المخصوص وايضا دعوى ان كل حرف لا يتم الا بضم لفظ اخر بخلاف كل اسم وفعل منظور فيه ويمكن ان يقال ان
الفعل اداة لا مستقلا باعتبار حدث مثلا وهذا القدر يكفي في الاستقلال فان الحرف لا يدل على المعنى بدون ضم لفظ
آخر اصلا والاولى ان يقال اللفظ المفرد ان لم يكن الا آلة لمعنى آخر فهو الاداة وهو المعنى لعدم الاستقلال اذ عدم
الاستقلال انه ليس ملتفتا بالذات لانه تابع لمعنى آخر وتفصيل الكلام في المقام انهم قالوا ان الحرف لفظ لا يدل
الا ان دل على معنى في غيره وهو المعنى عند الشيخ الرضي وانه لا يستقل في الدلالة على معناه بل لا بد من ضم لفظ اليه حتى يدل
وانه ما لا يكون معناه مستقلا كالرابطة في القضية فانه آلة لملاحظة الغير ولا يكون مقصودا في نفسه والتوجيهات الاولان
لا يكفيان استقلال المعنى بان يكون مقصودا بالذات في التوجيه الاول يجوز ان يكون الفعل غير مستقل مثلا ويجوز ان
يكون الحرف مستقلا وكذا على التوجيه الثاني اذ يصح ان يكون المعنى مستفادا من شرط الضم لفظ ويكون مستقلا وكذا يمكن
ان يكون المعنى مستفادا من لفظ بلا اشتراط انضمام لفظ آخر ولا يكون مستقلا وعبارة المصنف على التوجيه الثاني في
لفظ الاداة على التوجيه الثالث وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة
هيئة التركيب المجرد والمزيد والرباعي المجرد والمزيد كضرب … ودحرج وتدحرج في الزمان الماضي وكذا …
يدحرج ويتدحرج … لان مادة ضرب لفظ وصيغة وهيئة غير لفظ … قالوا ان المجموع المركب من المادة والهيئة
هو الفعل فيلزم ان لا يكون لفظا لان المركب من اللفظ وغير اللفظ غير اللفظ وايضا مادة ضرب تدل على معنى وليست

ولا فعل ولا حرف وكذا الهيئة ان كان لفظا اما لعدم كونها فعلا وحرفا فظاهر واما لعدم كونها اسما فلان الاسم لزيادة
وهيئة على مادتها ان ... وان هو الاسم اى المفرد ان لم يكن لافادته ولا فعل فهو اسم وفيه بحث اذ الكلمة يلزم ان يكون
اسما او لا تحتاج فى فهم معناه الى ضم لفظ اخر اليه وذلك ان تقول ان الكلمة اذا كانت من الكون الناقص لا تفهم منه معنى
استقلاليا فيه ان هذا الكلام انما يتم اذا قلنا بعدم الاستقلال بمعنى الالية فالكلمة يكون اداة واما اذا قرنا بانه لا يفهم منه معنى الا بضم
الضم فكونه اداة محل نظر وكذا الافعال الناقصة فانها افعال على اصطلاح النحاة واداة على اصطلاح المنطقيين اعلم
ان التقسيم المذكور ان جعلناه على اصطلاح المنطقيين فالمناسب بدل الفعل الكلمة وان جعلناه على اصطلاح النحاة فالمناسب
بدل الكلمة الاداة الحرف التقسيم الثالث للفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم فى عرف النحاة سمى بذلك لانه علامة دالة
على المشخص وجزئى حقيقى فى عرف المنطقيين اعلم ان معنى الاسم ان كان مشخصا فان كان وضعه ايضا مشخصا يسمى علما وان لم يكن
وضعه مشخصا فالقرينة ان كانت الخطاب او التكلم او الغيبة فالمضمر وان كانت غير ذلك فاما حسية وهو اسم الاشارة او عقلية
وهو الموصول ثم ان المفهوم من كلام الشيخ الرضى ان ما المعرف بحرف بدل على فاعل مشخص فيلزم ان يكون مضمرا لا اول
الكم ان كان التقسيم للفظ الذى يعم الحرف وغيره كما هو مقتضى التقسيم السابق وايضا المصنف لم يذكر الموصول فى عداد دال
على المشخص ولعله بناء على ان قرينة تعيين المراد فى الموصول لا تفيد الجزئية فكانه ليس داخلا فى الجزئى وفيه ان اكثر الاعلام
الذى ما رايناها معانيها لا تتشخص عندنا وايضا المعانى الحرفية عند التحقيق اشخاص لم الوضع فيها عام كما تقرر فيلزم
دخولها فى المضمر مثلا او يكون واسطة وكذا اسماء الاشارة وجعل المصنف اسم الاشارة موضوعا للامر الكلى على
ما حسب جماعة وهو ليس بصواب اذ لا فرق بين الضمائر واسماء الاشارة والمضمر مخصص المعنى بالمعرفة والعلم مع الاشتراك
والمراد فلا ... جعله قسيما لمقابلة المشترك والمرادف الا ان يعتبر تقابلهما بحيثية وقد علمت الفرق بين العلم والمضمر
فان العلم معناه مشخص ووضعه كذلك والمضمر معناه مشخص ووضعه عام والمتواطى ان تساوت افراده الذهنية و
الخارجية فى حصوله وصدقه عليها وانما سمى متواطيا لان افراده متوافقة فى معناه من التواطؤ والتوافق كالانسان
والشمس فهو متوافق فى الافراد والمشكك ان اختلفت افراده فيه بالاولوية كالوجود فانه اولى فى الواجب
من الممكن والاقدمية كالوجود ايضا والاشدية كالسواد فانه فى بعض افراده اشد ومعنى الاشدية فى الاسود
ان يكون الاسود بحيث يتوهم فيه زيادة افراد السواد وانما سمى مشككا لان افراده مشتركة فى اصل معناه ومختلفة
باحد الوجوه الثلاثة فان نظر الناظر الى جهة الاشتراك خيل انه معنى واحد وان نظر الى جهة الاختلاف
اوهم انه معان متعددة ومقابلاتها اى مقابلات الاولوية والاقدمية والاشدية هى عدم الاولوية والاقدمية
والاشدية اعنى المرجوحية والمتاخرية والاضعفية والتقابل باعتبار التقابل وان تكثرا اى تكثر اللفظ والمعنى
فهى المتباينة سواء تعاند الموصوفان كالسواد والبياض اللذين لا يجتمعان اولا اى لا يتعاندان فى الاجتماع كالانسان

والصفة

والصفة كالجسم والبياض وان اتحد المعنى خاصة دون اللفظ فهى المترادفة والمعتبر فى الترادف اتحاد المعنى بحسب
نوع من الوضع مثلا اذا اخبر بهذا الى زيد لا يكون مرادفا له مع ان معناهما واحد وكذا كاف الخطاب لا يكون مرادفا
زيد وان اتحد اللفظ خاصة اى تعدد المعنى دون اللفظ فهو المشترك لكن لا بد من اعتبار تعدد الوضع فان مثل
مشترك بحسب الاطلاق بين زيد وعمرو وليس بمشترك بحسب الاصطلاح ان وضع لكل منهما بالنسبة الى كل واحد منهما
اى تعدد الوضع ولا يكون النقل والعلاقة معتبرا كالعين للعين والطهر والجون للبياض والسواد والقرء بالنسبة اليهما
اى اذا اطلق لفظ القرء بحيث يكون محتملا لكليهما بهذا الاعتبار مجملا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل فى الثانى
من غير نقل بان لم يترك معناه الاول بل يستعمل فيه ايضا يسمى حقيقة ان استعمل فى الاول ومجازا ان استعمل فى الثانى
وهو المنقول اليه كالاسد فانه وضع اولا للحيوان المفترس ثم استعمل فى الرجل الشجاع لعلاقة بينهما وهى الشجاعة
واستعماله فى الاول بطريق الحقيقة وفى الثانى بطريق المجاز وهذا يدل على ان الحقيقة لا تحتاج الى الاستعمال فلا بد
ان يكون ... المجاز ... لان الحقيقة ايضا فرع الاستعمال ولهذا قالوا ان المجاز لا يتوقف على ان يكون حقيقة
المجاز ... ليس كذلك ... موضوعة لكل ما يستقر فيه الشىء ثم
ان لم يغلب فيه اى فى الثانى والا فهو المنقول اللغوى كالقارورة فانها كانت موضوعة لكل ما يستقر فيه الشىء ثم
نقلت الى الزجاجة او الشرعى ان كان الناقل شرعا كالصلوة والصوم فانهما اشتهرتا فى غيرهما كان معانيهما اللغوية
فان الصلوة كانت بمعنى الدعاء ثم صارت مستعملة فى الاركان المخصوصة وكذا الصوم كان امساكا مطلقا ثم صار
غالبا فى الشرع فى الامساك المخصوص او العرفى ان كان الناقل العرف فهو خاص كاصطلاحات النحاة مثل الكلمة
فانها كانت بمعنى الجرح ثم نقلت الى اللفظ الموضوع المفرد فان النحاة قد يكون جرحها اقوى من الانسان او العرف
العام كالدابة فانها كانت لكل ما يدب على الارض ثم نقله العرف العام الى ذات القوائم الاربع او الفرس او البغل
فى المعنى الثانى لا يحتاج اليه فانه يفهم من قوله والا فى مقابلة قوله ان لم يغلب ويؤيده انه لا يوجد فى بعض النسخ لفظ
ان فيه ثم اذ لو نقل اولا ولم يغلب استعماله يلزم ان لا يكون منقولا الا كان النقل لمناسبة اى لا بد من العلاقة و
المناسبة فى المنقول فان النسبة بين الدعاء والاركان المخصوصة ظاهرة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة كجعفر المنقول
من النهر الصغير من غير ملاحظة نسبة ثم ان المستفاد من كتب المنطق ان النقل سواء كان لمناسبة او لا قسم اسمه
شرعى وعرفى ويدخل فيه المرتجل ايضا الرابع من التقسيمات للفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه اللفظ ان لم يحتمل غير
ما اريد منه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض اى من غير ارادة المعنى المجازى مثلا الاسد يحتمل ان يراد منه
الحيوان المفترس والرجل الشجاع فاذا تعين ان المراد الاول دون الثانى يسمى نصا وان احتمل غير معناه وكان معناه
راجحا فهو الظاهر والقدر المشترك بينهما اى بين النص والظاهر هو مطلق الرجحان اى الراجح المطلق اعم من ان
يكون مانعا من النقيض اولا المحكم فالمحكم يعم القسمين النص والظاهر وان تساويا اى لم يكن رجحان بين معنى

اللفظ في كونها مقصودين من اللفظ فهو اي اللفظ المفيد المجمل وفيه ان اللفظ ح لا يفيد الا ان يقال قد لا يتفاوت
المقصود في اراده بكل واحد من المعنيين وح يمنع اطلاق مثل هذا اللفظ مثل ثلثة قروء اذا صح الحكم بالطهر والحيض
الاول ان يقال المراد بالمفيد ما قصد به الافادة في الجملة وح يعم المجمل والمأول ومرجوح الظاهر المأول اي اللفظ
بالنسبة الى المعنى المرجوح ليس ماول لانه يقال اوله رجعه واول الكلام تاويلا وتاوله تدبره وفسره وقدره والتاويل
عبارة الرؤيا والقدر المشترك بينه اي بين المأول وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه ووجه تسمية المتشابه ظاهر ثم
اي من اللفظ المركب المستعمل في المعنى الحقيقي او ان هل يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي ان كان تاما يصح
السكوت عليه ودل على طلب الفعل وهو تحصيل الوجود او العدم كما قال المص في النهاية الفعل هو التحصيل فيشمل
الامر والنهي لان الدلالة على طلب الفعل تحصيله يشترك الى هذا ان ابن الحاجب في مختصره حيث اراد اخراج
النهي من تعريف الامر قال غير كف. بعد قوله دل على طلب فعل ووجه المناسبة بين الامر والنهي ظاهر حيث
حقق ان النهي ايضا طلب كف فهو بمنزلة قريب الى الامر دلالة اولية اي وضعية ليخرج الصيغ المستعملة في معنى
الامر كقوله تعالى كتب عليكم الصيام اي صوموا فانه بعد تعميم القسم واخراج عن معنى الامر بقيد الوضعية لم يلزم ادخالها
في التنبيه وهو غير لائق وكذا كل المركبات المستعملة مجازا فهو الامر الظاهر ان المص قدس سره يذكر الامر الذي
اصطلح عليه الاصوليون والشيخ الرضي رحمه الله قال الامر كل ما يصح ان يطلب به الفعل بحذف حرف المضارعة
سواء طلب به الفعل على جهة الاستعلاء وهو المسمى امرا عند الاصوليين او طلب به الفعل على وجه الخضوع منه
وهو الدعاء او مع غيره وهو الالتماس او لم يطلب به الفعل كالاباحة والتهديد هذا عبارة الشيخ الرضي وفي
المطول ما دل على الطلب هو الامر سواء كان صيغة مقرونة باللام نحو ليضرب زيد وغيرها نحو اكرم عمرا ورويد بكرا
فهذه الصيغ الثلث فهو الامر هذا عبارة المطول فعلى هذا ظاهر كلام الشيخ الرضي يقتضي ان الامر عند اهل العربية
يعم الطلب وغيره لكن يختص بصيغة خاصة هو المضارع المحذوف منه حرف المضارعة وعبارة علماء العربية
يخالف كلام المطول وكلام المص ايضا يخالف كلام الشيخ الرضي حيث جعل الامر في اصطلاح الاصوليين مختصا بالفعل
المضارع المحذوف منه حرف المضارعة وبقيد الاستعلاء والمص يعم كما يقتضي كلامه حيث جعل الامر بالتقسيم داخلا
في الامر فكلام المص لا يصح على كلام اهل العربية على ما ظهر من كلام الشيخ الرضي والعلامة التفتازاني ولا على كلام
الاصوليين والمخالفة بين كلامي المطول والشيخ الرضي ظاهر لا يخفى قال الشيخ الرضي ان قيل الامر هو من الغائب
قلت لا نم ان لفظ الامر في اصطلاح النحاة اعم من الغائب اذ مرادهم بالامر الامر المطلق وقولنا المطلق قيد
خصصه من الامر المضاف الى شيء اي امر الغائب ويمكن ان يقال ان القسم هو المستعمل في معناه حقيقة
والمراد بالاولوية في تعريف الامر الملحوظ بالنظر الاول كما يفهم من كلام صاحب المفتاح حيث قال السابق

في اعتبار الكلام خبر والطلب ان قلت الطلب كذلك لا ينحصر في الامر فلا يصح التقسيم قلت قال العلامة التفتازاني في
المطول انواع الطلب كثيرة وعلى ما ذكر المص جهة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء لانه اما ان يقتضي
كون مطلوبه ممكنا اولا والثاني التمني والاول ان كون المطلوب حصول امر في ذهن الطالب وهو الاستفهام
وان كان المطلوب حصول امر في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي وان كان ثبوته فان كان
باحد حروف النداء فهو النداء والا فهو الامر هذا كلامه ويتلخص منه ان طلب الفعل في الخارج منحصر في الامر والنهي
والنداء والمص حمل الفعل في تعريف الامر على تحصيل الوجود والعدم الخارجيين كما هو الشايع من الاطلاق
سيما في عبارات الشرع فالحق نقض على تعريف الامر الا النداء والنظر الاول في صيغة اعني ادعو زيدا ليس
على الطلب وايضا النداء تحصيل بالمفعول به والنظر اولا في المركب الى طرفيه ثم ان كان الاستعلاء بان
يكون الطالب مستعليا وهو منحصر في الامر الذي للوجوب قال السيد قدس سره في حاشية المطول المستفاد من كلام
المفتاح ان الطلب على جهة الاستعلاء يختص بالوجوب لكن المفهوم من المطول ان الدال على الطلب على جهة
الاستعلاء يعم الندب ايضا والالتماس اي المركب التام الدال على طلب الفعل دلالة اولية التماس ان كان من
المساوي وهذا المركب السؤال والدعاء ان قارن الخضوع من الادنى كما هو الظاهر ولهذا قال الشيخ ان كان من
غيره ثم يكون شفاعة اعلم ان الظاهر ان صيغة الامر عند اهل العربية ما علمت ثم اقسام الطلب بغير الطلب ايضا
الا ان يقال ما ذكر كان باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي وانت تعلم انه خلاف الظاهر وعند الاصوليين للوجوب
وهو المشهور او للندب او للقدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل غير ذلك لكن لم ينقل احد منهم تعميم الصيغة
للدعاء والالتماس قال العلامة التفتازاني في المطول اختلف الاصوليون في ان صيغة الامر لماذا وضعت
فقيل للوجوب وقيل للندب وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب على جهة الاستعلاء وقيل هو مشترك بينهما
لفظا وقيل بالتوقف بين كونها للقدر المشترك وبين الاشتراك اللفظي وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب
والاباحة موضوعة لكل منها وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن والاكثر على كونها حقيقة في الوجوب ولم
يكن الدلائل مفيدة للقطع بشيء من ذلك ثم ان المص يبني واشار الى ما هو الاظهر عند العقل لقوة امارته فقال الظاهر
ان صيغة الامر موضوعة لطلب الفعل استعلاء لتبادر الفهم عند سماعها الى ذلك وقد يستعمل صيغة الامر لغير طلب
الفعل استعلاء كالاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين والتهديد نحو اعملوا ما شئتم والتعجيز نحو فاتوا بسورة
من مثله والتسخير نحو كونوا قردة خاسئين والاهانة نحو كونوا حجارة او حديدا والتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا او غير
الاباحة لان المخاطب في الاباحة كانه توهم انه لا يجوز الاتيان بالفعل فابيح له واذن له في الفعل مع عدم الحرج في
الترك وفي التسوية كانه توهم ان احد الطرفين انفع ارجح بالنسبة اليه فرفع ذلك وسوى بينهما والتمني نحو الا ايها الليل

الطويل لا الجلي والادعاء نحو رب اغفرلي والالتماس هذا عبارة المطول والدعاء والالتماس معدودان
في المجاز والمص لما ذكر الاستفهام ناسب ذكر التنادي والالتماس كما فعله المنطقيون في تصانيفهم والا لي و
والنهي يدل على الطلب بالوضع دلالة اولية فهو اي المركب التام التنبيه ان كان انشاء كما اشار بقوله ان لم يحتمل الصدق
والكذب فيدخل في التنبيه جميع العقود كبعت واشتريت وافعال المدح والذم وبعض اسماء الافعال وهو اي
التنبيه جنس والمراد به ما يتمل الشي من توابع لا نفي الجنس للتمني وهو طلب حصول الشي سواء امكنه الحصول او
رقبه اولا والترجي ارتقاب شي لا وثوق بحصوله والتعجب مثل ما احسن زيدا والنداء نحو يا زيد اقول في
جعل النداء في المركب التام البحوث عنه نظر لان النداء انما يحصل بكلمة يا وزيد فالمركب بالحقيقة مركب من الفعل
كالفاعل والمفعول به وقد يقال وكذلك صيغة التعجب لا تتم الا بالمفعول ويمكن ان يقال ان صيغة التعجب يا
احسن وقد يقال ان النداء هو ادعو وليس المراد بالنداء نحو يا زيد والعرض نحو الا تنزلون ان ينزل ما عندنا كما في
القاموس العرض طلب بلين والقسم واسه انه كذا والمص ذكر بعض اقسام التنبيه ولم يتعرض للباقي لعدم الا
بالذكر والاكتفاء بالشهرة لا يقال الفعل في مثل اضرب مثلا موضوع للاخبار واستعماله في الاستفهام والامر
مجاز ويعتبر في القسم حقيقة فلهذا لم يتعرض للاستفهام بل النهي والامر باللام لانا نقول الفعل بدون حرف
الاستفهام موضوع لمعنى وبعد دخول حرف المذكور يكون حقيقة في الاستفهام كما ان لفظ رجل موضوع لمعنى
وبعد دخول اللام تعين وهو حقيقة في الحالين على ان النداء الذي ذكره المص اقرب الى المجاز فان ادعو وضعت
للاخبار قبل النداء وليس حرف النداء غيره والامر باللام يمكن ادخاله في الامر عند المص والنهي داخل فيه
علي ما اشرنا اعلم انما اخرجنا الاستفهام عن الامر باعتبار ان الامر طلب امر في الخارج وفي تحقيقه نظر للمتمني والتمني
فانه لا تحقق عليه ما يدل على طلب الفعل الخارجي اذ لا فرق بين هل زيد قائم ونعني زيد قائم وقد يقال في
جواب ان صيغة نعني بمادته تقتضي الفهم في ذهن الطالب او يقال ان ايا المتكلم خارج عن الصيغة والمراد الدلالة
بنفس الصيغة او يقال ان الواضع لاحظ في وضع الاستفهام الفهم بخلاف الامر على انه قد يفرق بين هل زيد قائم
وبين نعني معنى زيد قائم بان الاول ليس دلالته اولية بالنظر الاول بخلاف نعم ولا ينتقض على ما قررنا في
النهي بالكف فان دلالة الكف اولية بخلاف النهي ولا يحتاج الى ان يقال لان النهي يدل على الكف اللازم
من الصيغة والامر في الكف يدل على الكف من مبدا الاشتقاق او يقال الكف ملحوظ في وضع النهي دون الامر
او يقال ان الكف نشا من خصوص الصيغة او يقال الكف المستفاد من النهي معنى كلي لا هو كف جزئي بخلاف مبدا
الاشتقاق فانه كلي مستقل في الكف قال المص في النهاية بالتمني والترجي يشتملان على الطلب وقد جعلهما في التنبيه قسيم الطلب
وكذا اطلب منك القيام فانه خبر يدل على طلب الفعل دلالة اولية هذا عبارة النهاية ويظهر منه ان الدلالة الاولية

لايمكن

نصير المحقق

٣١

لا يمكن حمله على النظر الاول لعدم صحته في التمني والترجي خصوصا في اطلب منك القيام وان اطلع الوصفية لعدم صدقه في
اطلب منك القيام وقد علمت ما مضى ان الطلب خصص النفس فالمجي ومخرج التمني والترجي وتطاير عما والمراد على
ما صرح السيد قدس سره في شرح المفتاح هو ما يخرج عن ذهن المتكلم مثلا قال قدس سره فيه ان قلت ماذا تقول في
في العلم والامر قلت الاستفهام طلب حصول الشي في ذهن الطالب والامر طلب الشي في خارج ذهن المتكلم وهو ذهن
المخاطب فلا اشكال هذا عبارة شرح المفتاح وان احتملهما اي المركب التام ان احتمل الصدق والكذب باعتبار مخض
ما ولو كان هو قطعا اما وقعي باعتبار نوعه او يقال انه يحتمل اذا لوحظ باعتبار انه ثبوت شي الشي او يقال انه لو قبل
الصدق والكذب بالنسبة اليه لا يكون بلا ترتب كما لا ترتب في المفرد ان يقال فيه انه صادق او كاذب فهو القضية
عند المنطقيين وخبر عند النحويين والقول الجازم فانه اذا قيل زيد قائم يظهر منه جزم المتكلم بخلاف ما اذا قيل
كان زيد قائما وان لم يكن تاما اي المركب الذي يصح السكوت عليه فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف
والصفة كالحيوان الناطق او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة كما في الانسان او كلمة واداة نحو قد ضرب من غير
ضم الفاعل اليه والضمير كما مر مما فيدخل في القسم الاول ما اراده المص بالكلمة الفعل كما هو مصطلح المنطقيين مع انه
لم يذكر المص هذا الاصطلاح في هذا الكتاب او من غير بها اي من غير الكلمة والاداة كغلام زيد والشمس طالعة
في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقائم ابوه في زيد قائم ابوه فانه ليس مركبا تقييديا ولا
التقسيم السادس اللفظ قد يكون مدلوله لفظا آخر مثل اسماء الافعال واسماء الاشارة والضمائر اذا استعملت
في لفظ معين وقد يتم الكل ما يكون مفردا او مركبا تاما او غير تام وانشاء اي الاقسام المذكورة بقوله اما مفرد دال
على المعنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى فيشمل غير مطابق اذ الكلمة في اصطلاح النحاة اللفظ الموضوع
المفرد وهو معنى صادق على الاسم والفعل والحرف ولا دلالة للكلمة على الاسم اذ لا دلالة للعام على الخاص باحدى
الدلالات الثلاث او غير دال اي مفرد او غير دال على معنى كحرف الهجا الدال على كل واحد من الحروف التي لا تركيبها
مثل لفظ الالف فان مدلولها او هو غير دال على معنى وتوافر به بحرف الهجا معناه العام لا يكون التمثيل بحجاج فالا في
جعل الفرد حرف الهجا كالجيلة واما مركب تاما كالخبر والقضية مثل هذه اذا جعلت اشارة الى قولنا زيد قائم فان
اللفظ مفرد والمعنى انه قول مركب تام واما التمثيل بالخبر والقضية فغير مناسب لان مدلولهما معنى عام صادق
على الالفاظ مثل الكلمة والاسم او غير تام كما اذا اشر بكلمة هذه الى بسم الله الرحمن الرحيم فانه غير تام واذا لم يلاحظ
هو المتعلق ثم ان المص قسم المدلول المفرد الى الدال وغير الدال ولم يقسم المركب الى الدال على المعنى والى غير الدال
عليه لان صاحب المحصل قال الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة وتبعهم كلهم ان تقول
ان اريد بالمفرد البسيط فيصح في معنى حروف الهجا فانها بسائط ويصح ان يكون للفظ المفرد لفظ مركب تام معنى

ركة اذا انضم بعضه الى البعض فانه مركب لا معنى له وان اريد بالمفرد اللفظ المفرد فلا يصح ان لا يكون له معنى لان اللفظ
المفرد هو الذي يكون له دال على معنى لا يكون جزؤه دالا على جزئه الفصل الرابع من الفصول العشرة في الاسماء
المشتقة تخصيص الاسماء بالذكر لانها عمدة في البحث ويمكن حمل الاسماء على اللغوي فيشمل الاقسام ثم الاشتقاق
على اقسام ثلاث الاول الاصغر وهو المشهور المتبادر من اطلاق الاشتقاق والثاني الصغير والثالث الاكبر
في الشرح العضدي واعلم ان الاشتقاق تعتبر فيه الموافقة في حروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى
الاصغر او بدونه كجذب وجبذ ويسمى الصغير او المناسبة فيهما كثلم وثلب ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقة
في المعنى وفي الآخرين مناسبة وانكر بعض الاشتقاق الاصغر بقوله الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور
في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول اي اخذ فرع كالضارب من اصل كالضرب يدور في فرع الفرع الكائن
نحو ضارب ضاربان ضاربون حروف ذلك الاصل الذي هو الضرب والاصول صفة الحروف وتقييده الحروف
بالاصول لان المصدر اذا كان مشتملا على حرف زائد لا يدور في تصاريفه الحرف الزائد كالنون علامة وكذا في ال...
في الشرح العضدي اشترط في المشتق امور احدها ان له اصل الثاني ان يوافقه في حروف اذ الاصالة والترتيب يتحقق
بدونه المعتبر حروف الاصلية فان حروف الزيادة لا تعتبر بها الثالث الموافقة في المعنى بان يكون فيه معنى الاصل
اما مع زيادة كالضرب والضارب واما بدونها كالمضرب مصدرا مع الضرب وانت تعلم ان في كلام المصنف لم
يصرح بالموافقة في المعنى وهذا لازم الا ان المضرب مصدرا خرج عن التوليف ولا باس وزيد في المنتهى تغييرا ...
المعنى فخرج المقتل المشتق من القتل قال صاحب المحصول اركان الاشتقاق اربعة احدها اسم موضوع لمعنى الثاني
اسم اخر له نسبة الى ذلك المعنى الثالث مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم
في حرف فقط او حركة فقط او فيهما معا فهذه تسعة اقسام احدها زيادة الحركة الثاني زيادة الحرف الثالث زيادتهما
معا الرابع نقصان الحركة الخامس نقصان الحرف السادس نقصانهما معا السابع زيادة الحرف مع نقصان الحركة
الثامن زيادة الحركة مع نقصان الحرف التاسع ان يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف فهذه الاقسام
الممكنة وانت تعلم ان هذا مشترك بين الصغير والاصغر ثم المصنف قدس سره جعل الاحتمالات خمسة عشر فقال
وهو اي الاقتطاع المذكور اما بالزيادة وحدها سواء كان حرفا او حركة او من نوعه حركة وحرف والمركب منهما او
بالنقصان وهي ثلاثة نقصان حرف او نقصان حركة او المركب منهما او بهما معا اي بالحروف او الحركات وهو المركب
من الزيادة والنقصان وهي تسعة نقصان الحركة مع زيادتها نقصان الحركة مع زيادة الحرف نقصان الحركة مع زيادة
حرف وحركة نقصان الحرف مع زيادة الحركة نقصانه مع زيادة الحرف نقصان الحرف مع زيادة حرف وحركة
نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحركة نقصانهما مع زيادة الحرف نقصان الحرف والحركة مع زيادة

او بهما

حركة

حركة واقول انت تعلم ان الاحتمالات اكثر من ذلك لان من امثلة المصدر الثلاثي فاعل ومفعول فلا بد اذا اخذ اسم
الفاعل والمفعول يكون بلا تفاوت كالمفتون في قوله تعالى بايكم المفتون وكذا فاعل في قوله تعالى ... كاذبة وليكن ان الكاف
بان الميم والواو في صيغة المفعول زائدتان محذوفتان من المصدر وكذا في اسم الفاعل ولكن يشكل الامر في اليان
كما سبق وايضا الفلك وجمعه الفلك احد ما جمع والافراد سواء ان قيل جمع ليس بمشتق من المفرد فلا ينتقض بالفلك
فلا يتم التعريف لا يكون مانعا اذ تعريف المشتق صادق على الجمع والتثنية والتصغير الى العادة وكذا في طلبن جمع المؤنث
الغائب من الماضي اذا اشتق من طلب مصدرا ولم يعتبر حركة الافراد وان الحركة يمكن تقديرها مثل الفلك او قلنا ان مما
تبع كالجمع ... من غير زيادة حرف ولا حركة وقد يكون بلا تغير اصلا كنظر مصدرا ونظرن جمع المؤنث
الغائبة الماضي كما اشرنا الا ان يقال اصل الجمع بفتح الراء وكذا في صيغ المخاطب والمتكلم فحصر الاشتقاق في الزيادة
وحدها والنقصان وحده او المركب منهما منظور فيه والتمثيل قدس سره قال فالاحتمالات خمسة عشر وذكر امثلتها فقال
الاول زيادة الحركة فقط نحو ماض من الطلب فان حركة الباء كالجزء بخلاف حركة الاعراب العارضة بعد التركيب
التام وذلك ان مثل بالذكر من الذكر الثاني زيادة الحرف فقط نحو كاذب في اسم الفاعل من الكذب بفتح
الكاف وكسر الذال مصدرا الثالث زيادتهما معا نحو ضارب فعل ماض من المفاعلة من الضرب زيد الالف
وحركة الباء وانت تعلم في ذلك ان مثل بالمر من المكر الرابع نقصان الحركة فقط نحو غلت بفتح الغين وكسر الذال المعجمة
مجرد فعل ماض كعلم على مذهب الكوفيين على القول بانه مشتق من الفعل ويمكن ان مثل فيه ليكون على نسق
الامثلة المذكورة مطابقا لمذهب البصريين نحو فرح بسكون الراء مشتقا من الفرح بفتح الراء فيقال جعل فسح
اي لا يكلم ... في شرح العلامة للمختصر في امثال العرب ... من الفرس بفتح الراء فكذا قيل والجوهري ...
على ... فيكون مثالا للزيادة لا النقصان الخامس نقصان الحرف فقط نحو خف الامر الحاضر من الخوف
بهذا يدل على ان المحذوف غير معتبر فلابد من ملاحظة هذه القاعدة في الحرف والحركة السادس نقصانهما اي الحرف
والحركة معا نحو عد امر من العدة نقصت الفاء التي عوض منها الواو في وعد وحركة الدال العارضة التي صارت
بمنزلة الجزء بواسطة زيادة الهاء وان لم يكن في الاصل معتبرا السابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو كرم من الكرم بفتحتين
الفتحة من الراء وزيدت الضمة عليها لان كرم فعل ماض اشتق من الكرم وزيد فيه الحركة الثانية واقلبت الضمة من الفتحة
وهذا يدل على اعتبار مغايرة نوع الحركة بان يكون هذه نقصانا وزيادة زيادة وقع في هذه الاقسام كلها ...
ايضا الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف ... نقصت حركة الميم الثانية وزيدت الياء ... ايضا مبني على ...
المصدر من الفعل على مذهب الكوفيين ولا حاجة في التمثيل اليه فان الاثر من الاثر زيادة الياء ونقصان الحركة حيث
بدل الفتح بالكسر وفيه ان فيه زيادة الحركة ايضا قال العلامة في شرح المختصر امثال الالايق مفتي من العضب فانه زيد الالف

نقصت حركة البناء

المقصورة ونقصت حركة الضاد وفيه ان حركة اليا ايضا زايدة اذ لم يكن معتبرة قبل زيادة الالف التاسع نقصان
حركة مع زيادة تعالى اي حرف وحركة كما ضربت من الضرب نقصت حركة الضاد وزادت الهمزة متحركة وكسرت الالف
قد زيدت حركتان حركة الهمزة وحركة الراء وحرف وهو الهمزة والمثال اللايق الا ان يذكر مع الاثر ويفضى من الغضب
العاشر نقصان الحرف مع زيادة حركتان مع الديانة نقصت التاء والكاف من الامر وزادت ياء ساكنة مدغمة في اليا
مع قلب حركة الدال من الكسرة الى الفتح وحذف حركة النون وايضا حذفت الف الديانة من المصدر وهذا الالف فعال
في الف المصدر فلو لم يعتبر هذا التغير يشكل بالمنون كما اشرنا وان اعتبر نابيطابق المثال وهذا ما وجدناه قال العلامة في
شرح المفتاح في مثال هذا الخارج من خروج فانه حذف الواو وزيد الالف وفيه ان حركة الراء كانت ضمة فانقلبت الى
الكسرة وكذا ضمة الخاء انقلبت الى الفتح وقيل دخيل اخذ منه الداخل وهذا اخاطيع لو كان الدخيل مصدرا الحادي عشر
نقصان الحرف مع زيادة حركة كما نبت فعل من النبات مصدرا نقصت الالف وزادت فتحة التاء اي في الفعل بعيد
فان حركة الباء زايدة والالف محذوفة الثاني عشر نقصان الحركة مع زيادة تعالى اي حرف مع حركة كما خاف من خوف
نقصت الواو وزادت الالف وفتحت الخاء والياء حيل التبديل زيادة مع نقصان كما مر الثالث عشر نقصانهما معا
مع زيادتهما معا كما ارم من الرمي زادت الالف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء فالنقصان باعتبار
حذف الياء وفتحة الراء والزيادة باعتبار الالف وحركتها وحركة الميم فالزايد حركتان وحرف والناقص حرف وحركة
وقيل في المثال استخدم من الخدمة نقص منها تاء الخدمة وحركة الخاء وزيد فيه السين والتاء والالف والف
مع حركة غير معتبرة فالزيادة بسبب الاستفعال وكذا مع حركة الياء وحركة الدال فلا يناسب المثال الرابع عشر نقصان حرف
مع زيادة حركة كما عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزادت كسرة العين فالزايد حركة العين والناقص الواو وحركتها
الخامس عشر نقصانهما معا مع زيادة الحرف كما كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى
وادغمتها في الثانية وزادت الياء بعد الكاف فالزايد الف بعد الكاف والناقص الالف بين اللامين وحركة اللام
الاولى وانت تعلم ان الالف التي كانت بين اللامين لم تبق الا ان تعد ابدلت بالالف كالف الاولى
فان الالف كانت بها في محلها اعلم ان في امر اقد حذفت منه الواو متحركة وحركة القاف والالف والياء متحركة
والتاء فلو اعتبر بعد حرف يزداد الاقسام كما لا يخفى ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق اي المشتق
كما سيجيء الاشارة فلا يدل الا الاشتقاق وتحرير الدعوى وتلخيصها ان المشتق مثل قايم على ما اشتهر بين اللغويين
هو شيء قام به القيام فهم ظاهر انه لا بد فيه من اخذ الشيء وتحقق فرد القيام مع ذلك الشيء حتى يتصور اتصاف
احدهما بالآخر فلا بد من موصوف ومبدأ متغايرين بالذات قائم بالموصوف وقائم يكمن ذلك لا زمان موارد استعمال
صيغة الفاعل قال العصر ولا يشترط قيام المعنى بالتحقق القيام في القائم ويقوم بالموصوف كما ذهب الاشاعرة

قرر

حيث قالوا لا يشتق اسم الفاعل للشيء باعتبار فعل حاصل بغيره كما ان المعتزلة جعلوا المتكلم مشتقا لا باعتبار كلام هو
قائم بل كلام مخلوق هو فيه واستدلت الاشاعرة بان الاستقراء يفيد القطع بذلك كذا في الشرح العضدي
واقول فيه بحث اذ دعوى الاستقراء في مثل هذه الصور غير تام الا ترى ان الصورة الجزئية كالجزئي الجسماني
على مذهب من يقول ان العلم هو الصورة الحاصلة وتقول بان النفس عالم بالجزئيات المنتقشة صورها في الحس
وكذا الصور مثلا وكذا العلم والقدرة والوجود وسائر الصفات الحقيقية مشتق مبني ذاته مع صدق اسم الفاعل
وكذا الوجود على مذهب الاشاعرة فان الوجود عين الاشياء عند الاشعري على المشهور من قوله ولحق نحو
المتكلم اذ مشكوك ان الكلام هو الصوت القائم بالهواء ويمكن ان يقال ان اطلاق العالم والموجود على اسم
مجاز على ما قال ابن سينا وابو نصر الفارابي حيث قالا ان اهل العالم لم يتفطنوا لعدم القيام فسموا ان العالم
فانه مشتق باعتبار قيام العلم وفي الموجود انه صيغة المفعول وكلامنا في الفاعل واذا اريد بالموجود قائم
بالوجود يكفي في مجازيته انه صيغة مفعول بمعنى الفاعل على انه يكفي في مجازية العالم انه لا يدل على الحدوث
وصيغة اسم الفاعل للحدوث فان الضاربة يصدق على ذاته والضرب قائم بغيرها وكذا المتكلم صادق على الله
تعالى والتكلم قائم بغيره من الاجسام وتفصيله انه ثبت بهذا المنبع لغيره من قام به المبادي لان القتل و
الضرب هو الاثر الحاصل في المقتول والمضروب والجواب لا نسلم انه الاثر بل تاثير ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل
ومذهب الاشاعرة في الكتاب ان الكتابة مخلوقة له عقيب ارادة العبد ومعنى كسب العبد اقترانه ارادة
بوجود الكتابة فان اريد بقوله تاثير ذلك الاثر الايجاد وخلق ذلك الاثر فهو فعل الله تعالى وان اريد اقتران
ارادة العبد لا بالايجاد فليس مشتق للعبد الا تاويل غير مناسب نعم على مذهب من يقول ان العبد فاعل لفعله
يكون التاثير في الاثر موصوف الفاعل لا الاثر الذي هو في المفعول ولا يتم جوابهم هذا الالزام وهكذا رد
الاشاعرة استدلالهم انه لم يفيد والالزام ويمكن قول الاشاعرة حيث استدلوا بالاستقراء على قيام الايجاد
والتاثير بالموصوف فينبغي ان يكونوا مستدلين غير ملزمين فيلزم عليهم ما اوردت واما حكاية الكلام فلما
ذهبت الاشاعرة الى الكلام النفسي صح لهم دعوى قيام الكلام بالمتكلم وفيه ان الكلام حقيقة تلك الصفة
لا يكون ذات الصوت قايمة لا باعتبار الايجاد ولا باعتبار التكلم الذي هو مبدأ الاشتقاق والجواب انهم لا يجوزون
الاشتقاق في مثله ويقولون ان استقرار فعل بما هو مشتق من المحدثة فمبدأ التكلم هو الكلام وانما اعتبروا في الخالق
والضرب الايجاد والضرب مثلا لان كل فاعل فان المتكلم والعالم والقادر ونظايرها باعتبار قيام نفس الصفة لا الايجاد
واعلم انه لا بد وان النزاع في عدم قيام المبدأ وقيامها انما يتصور بين الاتحاد في اسم الفاعل والصيغة المشبهة لا في كل مشتق
وكيف لا ومن المشتقات اسم الآلة والمصدر الميمي ولا يتصور القيام فيهما وايضا لا يتم انه يقال لا يلزم قيام المبدأ بما باعتبار

الا انه في هذه الدعوى لا يلزم قيام مبدأ الاشتقاق في اسم الفاعل وما في حكمه واذا علمت الدعوى فاعلم ان اسم الفاعل
هو الامر المجمل مثل عالم معناه بالفارسية دانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ
في المعنى العام وكذا قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا هو له الذات
وليس المراد ذات له العلم بل المراد زيد له العلم وكيف لا وقد استدلوا بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في
المشتق لكان الناطق مركبا من العرضي كما قال السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع واقول لو تم هذا الدليل
يلزم ان لا يكون النسبة ايضا ماخوذا فيه فان الضمير ايضا امر عام ولا يمكن اخذ نفس العلم بلا رابطة فظهر ان العالم امر
اجمالي وليس هذا التفصيل بعينه اي اجزائه فالمشتق امر اجمالي اذا اردنا تعريفه نعبر عنه بلوازمه فالذات غير ماخوذ
فيه ولا يلزم قيام فرد المبدأ اي تحقق الوصف ولو صح الاشتقاق من الجماد والبقال والحداد والتجي يبطل
دعوى قيام المبدأ البتة لان دعوى قيام الحديد بالحداد غير معقول وكذا البقل بالبقال والتجي وايضا قد قلنا انه لا خلاف في
اطلاق المتكلم على الله تعالى مع انه لا يمكن قيام الكلام به لان الكلام هو الصوت المعتمد على المخرج والصوت كيفية
قائمة بالهواء او نفس الهواء المتكيف فعلى التقديرين لا يكون الكلام قائما بالمتكلم ان قلت المتكلم من قام به الكلام
لا من قام به الكلام قلت ح يشكل الامر في الكلام النفسي فانا نعلم لو فرض ثبوت الكلام النفسي لا يتحقق هناك
الا ذات موصوفة بالكلام وايضا قد قررنا ان المبدأ هو الكلام ولهذا ترى يعرفون المتكلم بمن قام الكلام به ولو
فسروا المتكلم بمن قام به التكلم لترتب معناه الى ما قالت المعتزلة من ايجاد الحروف وايضا يمكن النقض باللافظ
والقائل والشاعر فانا نعلم يقينا ان من قام به اللفظ والقول والشعر والشعر كلام موزون مقفى واللفظ والقول صوت
يعتمد على المخرج والصوت هو الهواء المتكيف او كيفية الهواء وعلى التقديرين لا يقوم بالاعيد لافظا وقائلا ولا اشتراط
بقاء المعنى في الصدق اي لا يشترط في صدق ما هو من صيغ اسم الفاعل في كونه حقيقة بقاء المعنى الذي هو المبدأ اه قلت
كان الاولى التعبير بان يقال فلا يشترط حيث قال المص عدم اشتراط تحقق المعنى في تحقق اسم الفاعل فعلم عدم اشتراط
بقاء المعنى اذ لما لم يلزم تحقق المعنى باعتبار الحدوث فلا يلزم البقاء قلت اجدا لا ينكر انه ارد في بعض الصور تحقق
المعنى وحدوثه في تلك الصورة فقال انه لا يلزم بقاء المعنى فالمراد نفي الكلية ولم يلزم من قبل صريحا فرع الشيء
القيد وايضا المص انما قال بعدم اشتراط قيام المبدأ ولم يقل بعدم تحققه في محل اخر او قال في الضارب مثلا
ان الضرب قائم بمحل اخر وتحقق فيه وح نقول ان بقاء الضرب في محل اخر غير لازم اعلم انهم قد اختلفوا في
هذا المقام على ثلاثة اقوال اولها ان من ضرب وانقضى منه الضرب كالضارب لمن ضرب قبل وهو الان لا يضرب
انه حقيقة مطلقا الثاني انه مجاز مطلقا الثالث ان كان المبدأ مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وذهب المص
الى عدم اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة في الصورة المذكورة مستدلا بقوله فان من انقضى منه الضرب يصدق

عليه

المحاشية

٣٤

عليه انه ضارب لان المراد من الضارب من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي فيصدق
على الماضي البتة لا يقال لو صح هذا الدليل يدل على انه لا يكون حقيقة الا في الماضي وايضا الماضي الماخوذ في التعريفات
التي ذكرها اهل العربية مثل الكلمة لفظ وضع والاسم ما دل والفعل ما دل والكلام ما تضمن والمبني ما ناسب و
المعرب ما اختلف اخره ليس المراد به الزمان اصلا فان حملنا الماضي في تعريف الضارب على معناه لا يصح قول
المص وهو اي معنى من حصل له الضرب قدر مشترك بين الماضي والحال وان حمل على المطلق يبطل الاستدلال
لانا نقول المراد بقولهم حصل له الضرب المعنى المشترك بين الماضي والحال والمناقشة في دلالة ثبت له الضرب
على الماضي خاصة بعد ظهور المراد لا تليق كما في الشرح العضدي قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح المراد بكون
ثبت له الضرب تحقق صدور الضرب عنه في الماضي او الحال وان كان في لفظ ثبت مختصا بالماضي قبل الفقو
على ان المشتق مجاز في المستقبل انما وقع التردد في انه هل يكون مشتركا بين الماضي والحال ولا والاول اختيار
انه مشترك بين الماضي والحال المستقبل المجاز ثم ان المشهور في تعريف اسم الفاعل من قام به الفعل على جهة الحدوث
وكذا اقول المص حيث قال من حصل له الضرب يقتضي ان يكون الضرب حاصلا وقائما بالضارب لا بالمضروب
وكما قال المص وعليه النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل تورد الدليل على ما قرره صاحب المحصول انه
لو لم يكن اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة لما قال اهل العربية ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل لا يقال يتوجه
عليه انه يلزم ان يكون اسم الفاعل بمعنى الماضي داخلا في تعريف الفعل وذا مما لا يقول به احد وايضا يلزم
هذا اذا كان بمعنى الفعل الحال لانا نقول الفرق بين الفعل واسم الفاعل ان الزمان جزء من الفعل واسم الفاعل
لا يدل عليه الا بالالتزام وايضا رد به قال صاحب المحصول انه هذا الدليل منقوض بقول النحاة ان اسم الفاعل
بمعنى المستقبل يعمل مع ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل ليس حقيقة فظهر ان هذه العبارة لا تقتضي ان يكون اسم
الفاعل حقيقة لا في الماضي ولا بمعنى المستقبل واقول اذا جعلنا النزاع مخصوصا بما اذا قلنا زيد ضارب
من غير ذكر امس وهذا لا يصح كون اسم الفاعل حقيقة في الماضي والمستقبل اعلم ان دعوى الاجماع من النحاة
غير مسلم لان نجم الائمة الرضي قال في شرح الكافية موافقا للكافية واجاز الكسائي ان يعمل بمعنى الماضي مطلقا كما يعمل
بمعنى الحال والاستقبال قال نجم الائمة ايضا لكن واذا دخل اللام على اسم الفاعل يستوي الجميع فانه يعمل بمعنى
الحال والاستقبال والماضي وقال ابو علي والرماني ان اسم الفاعل مع اللام لا يعمل الا اذا كان ماضيا نحو الضارب
زيدا امس ونقل ذلك عن سيبويه وح لا يصح دعوى الاجماع ولعل المص اراد باسم الفاعل المجرد عن اللام فانه
اذا دخله اللام فهو في حكم الفعل ولم يعتبر خلاف الكسائي ونقل الاجماع باعتبار الجمهور ودعوى هذا الاتفاق
مذكور في المحصول حيث قال اهل اللغة اتفقوا على ان اسم الفاعل اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل ولا

ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على شخص وجد في الزمان الماضي لكن هذا الكلام لغو اذ هذا الكلام واعلم ان المخبر اذا اخبر
عن وقت وقوع الاتصاف زيد بالكتابة مثل زيد كان كاتبا امس فالظاهر ان اسم الفاعل يكون حقيقة فلا يصح
القول بانه مجاز في هذه الصورة كما في قوله تع ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى فان اسم الفاعل اذا
لم يكن حال الاتصاف مجازا كيف يكون مجازا اذا كان الخبر عن حال الاتصاف وكذا اقول وفي الشرح
العضدي النافون لاشتراط بقاء المبدأ في كون المشتق حقيقة قالوا اجمع اهل اللغة على صحة ضارب امس
والاطلاق اصله الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المنقضي فيه حقيقة لما اجمعوا عليه عادة الجواب انه
مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وعلى انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا بهذه عبارته والتحقيق ان اسم
الفاعل وضع للمفهوم العام مثل الانسان وليس الزمان معتبرا في مفهومه وهو مشتمل على حدث عام غير مقيد
بالزمان لكن لا يابى عن الزمان فاذا اطلق وضم اليه زمان لا يخرج عن معناه الحقيقي فاسم الفاعل المقيد بالزمان
حقيقة في معناه كالحيوان المقيد بالناطق فاذا اطلق اسم الفاعل مع الامس او الغد او الحال لا تتفاوت
معناه ونسبته الى الفاعل والزمان يفهم من خارج اللفظ ح لا يكون الزمان ولا الذات داخلا فيه فاذا ضم
اليه الامس يستفاد منه الماضي فاذا ضم اليه الان يستفاد منه الحال واذا ضم غدا يستفاد منه المستقبل فهو قدر مشترك
بين الكل حقيقة ثم ان محل النزاع في كون المشتق حقيقة او مجازا على اطلاق لفظ الضارب على زيد الذي ضرب
وانقضى منه الضرب بان يكون مجازا في المدة بعد انقضاء الضرب او حقيقة لا تخلو عن اشكال وان قيل المجاز في
النسبة وظاهر كلام الاصوليين في هذا المقام بعيد عنه ويظهر من كلام شرح الشرح للعلامة التفتازاني ان
النزاع في ان الضارب حقيقة في زيد من حيث انه من افراد مفهومه حيث قال في هذا الحمل الحيوان حقيقة
في الانسان من حيث كونه من افراد مفهومه وبالجملة ان الظاهر ان جعل ضاربا امس مجازا اذا كان
خبرا عن حال الاتصاف كما في زيد يكون ضاربا كما يفهم من كلام الاصوليين بعيد الا ولي ما ذكرنا اليه وفي
في الشرح العضدي المشتق عند وجود المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده
لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان
لا يضرب قد اختلف فيه على ثلثة اقوال اولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه
فمجاز والا فحقيقة هذا الكلام وتدليل على ان حمل الضارب على زيد الذي انقضى ضربه يانع فيه الجهة
ما حيث انه فرد من افراده اولا يرجع النزاع حقيقة فرديته بانه يحمل عليه حقيقة وليس الكلام فيما اذا قيل
كان زيد كاتبا او يكون كاتبا فتصور النزاع في حمل ضارب على زيد في صورة ضرب وانقضى الضرب اذا قيل
زيد ضارب من غير ما يدل على الماضي والاتفاق في صورة مباشرة الضرب اذا قيل زيد ضارب فانه حقيقة

وفي صورة عدم تحقق الضرب اذا قيل زيد ضارب نظرا الى انه سيضرب مجاز وهذا الكلام قريب الى الصواب الا
ان كلامهم حيث صرحوا بالمجازية في كل صورة لم يقع الفعل من الفاعل واطلق اسم الفاعل ويريد بكونه وجد او سيوجد
ينافي ذلك وكذا قولهم في الماضي اذا قلنا امس او كان اعلم ان كلام ابن الحاجب كصاحب المحصول يشعر بالتوقف
في صورة النزاع انه حقيقة او مجاز حيث ابطل ادلة الطرفين ولم يعترفا بما يقتضي ترجيح جانب ثم يمكن ترجيح الحكم
للقدر المشترك كما ذهب اليه العلم كما اشرنا ويمكن التقييد المجازية والصدق المتكلم والمخبر حاصلان بقاء المبدأ لو كان معتبرا
في اطلاق المشتق حقيقة لم يصح اطلاق المتكلم والمخبر لان المخبر والكلام لا يتحققان اصلا لا في الحال ولا الماضي ولا الاستقبال
لانقضائهما بمجرد التلفظ والكلام مع اتفاق اهل اللغة على اطلاق المتكلم حال التكلم حقيقة ويمكن ان يقرر عبارة المصنف بوجه
وهو ان بقاء المبدأ شرط القيام ولا شك ان الكلام والخبر لا يقومان بالمتكلم والمخبر فلا معنى لبقائهما ثم اجاب صاحب المحصول
عن التقرير الاول بان المعتبر عندنا حصول المبدأ او حصول الجزء من اجزائه وقد اجاب بعض المقررين بان اهل اللغة لم يبنوا على
النظر الدقيق وهم ينظرون الى ظاهر الحال ويحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم حال الكلام ويعرف
لا ولو بنى اللغة على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع
حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويخبر بل يوسعون معنى الحال كما يقال يمشي بين المشرق والمغرب اذا شرع في المشي نحوه
يمشي بين المغرب والمشرق يريد ويريد ويدرك به الحال وقس عليه الحال في اسم الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماشي
المشرق الى المغرب فاذا عرفت ذلك فتقول النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدأ ولا قيام جزء في محل يقوم وظاهر النظر
يميل الى القيام والبقاء اعلم انه قيل ان الحركة ليست بموجودة اصلا لانها لا يمكن وجودها في الماضي اذ الماضي معدوم
الحركة ولا في المستقبل لانه سيوجد ولا في الان لان الان لا يسع الحركة فلا حركة اصلا اجاب الفاضل المحقق في التجريد بان
الحركة موجودة ولا يلزم من نفي وجودها في الان نفيها مطلقا فانها موجودة في الزمان وبهذا يندفع التكلم والمخبر وتقاربهما
ويحق ان لكل شئ لم تحقق يجب ظاهر الانقسام لتحقق الباء من في النجم والشمس والحركة وهذا والقيام المبدأ او وجوده يمكن
ان يكون ذلك كما يقول الحكماء يجب وجود العلة عند وجود المعلول بمعنى ان ما اعتبر وجوده يجب وجوده وما اعتبر عدمه
يجب عدمه وما عدمه ووجوده دخل يجب الوجود ثم العدم وايضا الحكماء يقولون بوجود الزمان والحركة ويريدون
ان الامر الخارجي مدخلا في حصوله في الذهن كما قالوا الحركة بمعنى القطع موجودة باعتبار ان رسمها موجود في الخارج ق
المؤمن للنائم يعني لو كان قيام ما منه الاشتقاق شرطا لصدق المشتق لما صدق المؤمن على النائم وان الحقيقة (?)
عند بيان الملازمة ان الايمان حال النوم لا يقوم بالنائم واما بيان بطلان التالي فلان النائم مؤمن حقيقة والعيان الحالة (?)
المؤمن مجازا وكلامنا في اسم الفاعل اذا اطلق حقيقة ويمكن ان يقال ان المؤمن حقيقة شرعية فيمن صدق بالمبدأ والمعاد
والعدل والنبوة والامامة وهذا مثل اطلاق الصلوة والزكوة قال العلامة التفتازاني كون المؤمن مجازا بعيد جدا اقول

٣

انعقاد الاجماع على بطلانه والتحقيق ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في المؤمن والكافر والنائم واليقظان
والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف
به بالفعل البتة هذه عبارته ويمكن ان يقال ان من قال بعدم الاشتراط جعل الدعوى عدم لزوم قيام المبدأ في الاسم
مما هو بمعنى الحدوث وخص الدعوى بالمؤمن وح يكون النزاع لفظيا لان من يقول بالاشتراط انما يقول فيما يعتبر فيه الحدوث
المشترطون استدلوا بان المشتق لو كان بعد انقضاء حقيقة لما صح نفيه وقد صح اذ يصح نفيه في الحال كما في قولنا زيد ليس بضارب
الآن وانه يستلزم النفي مطلقا لان النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح اللازم واشار المص الى جواب
هذا الاستدلال بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي فيرد الجواب انا لا نم ان نفي الضرب في الحال
يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت في الحال اخص من الثبوت المطلق ولا شك ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
كذا في الشرح العضدي ويمكن تحريره بوجه اخر وهو ان النفي المقابل للاثبات هو النفي من كل وجه وهو لا يناقض
الاثبات المطلق كما ان العدم المطلق لا ينافي الوجود المطلق اذ المعدوم في الخارج موجود في الذهن وموجود
في الجملة فلا يصدق عليه المعدوم المناقض للموجود وكذا النفي يراد به تارة النفي في الجملة فيجامع الثابت ويراد
اخرى المعدوم المقابل للثابت وهو لا يجامع الثابت فقولنا ليس بضارب الآن نفي في الجملة بمعنى الضارب
ولا ينافي اجتماعه مع الضارب حقيقة في الشرح العضدي في رد هذا الجواب على تقريره الاول ان المراد النفي المقيد بالحال
لا نفي المقيد بالحال فالقيد قيد النفي لا المنفي فان قيل فالنفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا يأبيه [illegible]
بعمومه والجواب انه لو ادعى صدقه على الاطلاق لغة منعناه او عقلا فلا ينافي تقييد النفي دون المنفي لا يجدي نفعا
اقول قد قلنا ان الكاذب ليس باعتبار معنى اسم الفاعل بل باعتبار النسبة الايقاعية فانه يتبادر منه الحال في
العرف العام وهذا التبادر من التركيب الجزئي لا ينافي ان يكون اسم الفاعل حقيقة في الاعم واستدل المشترطون بوجه
اخر وهو انه لو لم يكن بقاء المعنى شرطا لصح اطلاق الكافر على المؤمن باعتبار كفر تقدم منه وح يكون مؤمنا كافرا
حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة واجاب المص بقوله لنا المنع الشرعي في اطلاق الكافر للمؤمن بعده لا
يقتضي المنع اللغوي خلاصة الجواب انا لا نم انه لا يصح اطلاق الكافر على الصحابة لغة حقيقة نعم انما لم [illegible]
تحفظا من اسم كما لا يطلق على الله تع العارف اقول الكافر يطلق شرعا حقيقة على من لم يسلم او اسلم ثم بطل
اسلامه ولهذا لا يطلق على المسلمين بعد كفرهم فلا يلزم اجتماع المؤمن والكافر في الصحابة ولا يجب الاشتقاق
مع قيام المعنى بالذات فان الرائح والرواح لم يشتق لهما لعدم اسمائهما في المحصول اتفقوا على ان المعنى القائم بالشيء يجب
ان يشتق له اسم والحق التفصيل فان المعاني التي لا اسماء لها مثل انواع الروائح والآلام فلا شك انه غير حاصل
فيها واما التي لها اسماء فيها فيجب ان احدها انه يجب ان يشتق لمحالها منها اسماء الظاهر من مذهب المتكلمين ان

ذلك

ربع شمس

٣٦

ذلك واجب فان المعتزلة لما قالت ان الله يخلق كلامه في جسم قال الاصحاب لو كان كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم
المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة ان ذلك غير واجب وثانيهما انه لا يشتق لغير المحل منه اسم فلهم جوزوا ان يشتق لغير ذلك
المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم فان الله تع عندهم متكلم بذلك الكلام واستدلت المعتزلة بقولهم في الموضعين بان القتل
والضرب والجرح قائم بالمقتول والمضروب والمجروح ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فان قيل المشتق منه لم يتعين لاسم القاتل
وحصول ذلك الاسم غير محله فاجيبوا عنه بان الجرح ليس عبارة عن الاثر الحاصل في المجروح بل عن تأثير قدرة القادر فيه وذلك
التأثير حكم حاصل للفاعل وكذا القول في القتل واجابت المعتزلة عنه بانه لا معنى لتأثير القدرة في المقدور الا وقوع المقدور
بها اذ لو كان التأثير امرا زائدا لكان اما قديما او حادثا لان تأثير الشيء في الشيء نسبة بينهما فلا يعقل قدمها مع
عدم واحد منهما او حادثا فيفتقر الى تأثير اخر ولزم التسلسل والذي لا يعم مادة الاشكال ان الله تع خلق العالم والخالق مشتق
من الخلق والخلق نفس المخلوق غير قائم بذات الله تع والدليل على ان الخلق عين المخلوق انه لو كان غيره فان كان قديما لزم
قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وما يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه لمن له الاشتقاق ان المفهوم من اسم
المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظ ذو لا يقتضي الحلول ولان لفظ اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتق
من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق هذا كلامه ويتوجه على ظاهره انظار الاول ان الحكم بوجوب شيء على الواضع اذا كان
من الله تع كما هو مذهب جمهور الاشاعرة لا يلائم مذهبهم الا ان يأول بان المراد ان الصفة القائمة بالمحل اذا كان لها اسم يلزم بحسب
اللغة صحة اطلاق اسم الفاعل على المحل الثاني ان التأثير امر عدمي فالتسلسل فيه ليس بمح والبديهة حاكمة بتغاير التأثير والاثر
فكيف يجعل الخلق الذي هو التأثير عين المخلوق الذي هو الاثر الثالث السلوب والاضافات القائمة بكل شيء شيء غير متناهية فلو وجب
اطلاق المشتق لزم الالفاظ غير متناهية وفيه ان ذلك انما يلزم لو كان لكل اضافة وسلب اسم يشتق منه اسم الفاعل وغيره
يستدل على دعوى المعتزلة بان الكلام قائم بالهواء مع انه لا يقال له متكلم فثبت الدعوى بجزئيها وفيه ان هذا الاثبات
الكلية اعلم ان ظاهر كلام المص هنا يقتضي ان يكون محمولا على ما لا نزاع فيه من عدم لزوم اشتقاق اسم الفاعل من صفات قائمة
لا اسماء لها وهو غير مناسب كما لا يخفى ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء فهذا الحكم يعم اسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة وتفاوت الفاظ البحث السابق وتحقيق المقام ان الاسود هل وضع لشيء موصوف بالسواد بان يكون الشيء
داخلا في مفهومه او لا يكون كذلك وقد طول العلماء البحث في هذا المحل فقال السيد المحقق الشريف في حاشية شرح المطالع ان
مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا كان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب
مادة الامكان الى الضرورة فان الشيء الذي له الضاحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في المشتقات بيان لما
رجع اليه الضمير اقول لو كان الانسان مأخوذا في المحمول مقيدا بالضاحك لا يلزم الانقلاب من الامكان الى الضرورة كما لا يخفى
وايضا اذا كان الشيء المذكور مرجع الضمير في قولهم الضاحك يلزم ان لا يكون في المشتق شيء يحمل على الموصوف الذي هو المضمر في قولنا

حيوان ان لم واعتبار لزم ان يكون اسم الفاعل مركبا من الضمير الماخوذ في المشتق فيكون الذات ماخوذا فيه بهذا الاعتبار
بالضمير فيخرج في معنى المشتق وان اريد الضمير المستتر في المشتق يلزم ان يكون في قائم مثل قولنا قائم ابوه ضمير يرجع الى الشيء
وهو باطل فانا نعلم انه لا يقتضي فاعلا فاذا ذكر ابوه لا يقتضي شيئا اخر ولا يمكن رجع ضمير زيد قائم الى ابوه فانه يلزم الاضمار
قبل الذكر لفظا ورتبة ثم ان من الحق الذي لا ريب فيه ان المشتق على نسبة تامة خبرية موقوفة على ذكر الفاعل فاذا ذكر تم فكذا ضارب يشتمل
على نسبة خبرية الى فاعل مخصوص فاذا ذكر الفاعل تم ولا يتصور نسبتان في ضارب حتى يكون احدهما الى الشيء والاخرى الى الفاعل
فقط وهذا يدل على ان الموصوف ليس ماخوذا في المشتق لا خاصا ولا عاما وكذا ضميره الا يلزم اعتبار العرضي في الفصول ويفهم
من كلام السيد المحقق قدس سره ان المبدأ غير محمول وكذا النسبة فيلزم ان لا يكون المشتق محمولا على شيء اصلا اذ المركب
من المبدأ والنسبة ليس عين الموصوف ويلزم من ذلك ان لو قلنا بحمل الابيض ان نقول بحمل البياض كما لا يخفى فتفطن
ثم ان بعض الفضلاء المحققين افاد ان الابيض له ثلث اعتبارات الاول اذا اخذ بشرط شيء فهو الثبوت واذا اخذ بشرط
لا شيء فهو البياض الذي هو فرد العرض المقابل للجوهر واذا اخذ لا بشرط شيء وهو العرضي المحمول على الانسان كما ان طبيعة
الذاتي جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرضي عرض وعرضي باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين
العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض ثم من خارج يعلم
ان الابيض مقارن لموجود اخر هو ثوب او حجر حتى لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض
بذاته كما ان الثوب ثوب بذاته فيكون ابيض بياض هو عين ذاته اذ البياض هو الابيض باعتبار التحقيق ولذلك
لا يحمل على المجموع المركب من المعروض والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس ولذلك لا يحمل
على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار اخذ ولذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط شيء وهذا
الكلام يقتضي ان لا يكون مبدأ الاشتقاق جزء المشتق بل لا يكون المشتق الا عين المشتق منه فيحمل على الذات ومغايرا بالاعتبار
ولا يشتمل على امر عام ولا خاص واقول اذا اتفقنا ان البياض عين الابيض بالذات ومعلوم ان البياض عرض وكيف
فاذا [illegible] ان الذي هو جوهر ويحمل عليه الجوهر مع ان الجوهر جنس كما ان الكيف كذلك فيلزم ان يكون البياض مندرجا تحت
الجوهر والكيف مع انه لا يجوز ان يكون جنسا في مرتبة واحدة ولا يمكن ان يجاب هنا بما اجاب به الفاضل المحقق المذكور وهذا
السؤال حين اورد على الصور الذهنية بانهم قالوا انها كيف وقالوا ان العلم بالجوهر جوهر فيكون كيفا وجوهرا فيلزم تحقق
جنسين في مرتبة واحدة اذ المقولات اجناس عالية حيث قال بان اطلاق الكيف على العلم بالجوهر مجاز [illegible] انه
لا يصح هذا الجواب لان البياض كيف حقيقة والذي يظهر بالبال ان البياض كيف حقيقة وجوهر ايضا لكن الجوهر عرضي
الا يرى ان الحيوان ذاتي للانسان وعرضي للناطق فيجوز ان يكون بعض الاجناس العالية عرضيا بالنسبة الى
البعض الا انه يلزم ان يكون امر موجود في الخارج جوهرا وكيفا وعرضا وهذا خلاف ما اتفقوا عليه حيث صرحوا بان

جوهر ان عرف بالماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض بالماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
يكونان متباينين واما اذا عرف العرض بموجود في الموضوع فانهما يتصادقان في الموضوع ولا يتصادقان على الموجود في الخارج
الا على شيء من التعريفين ثم قال بعض الافاضل المحققين ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة فان معنى الابيض والاسود وغيرهما
ما يعبر عنه بالفارسية بسفيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل عمومه في مفهوم
الابيض يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الذي له البياض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب
الثوب الذي له البياض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الذي [illegible] ثم العقل يحكم ببديهته او برهانه
ان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون نعتا لحقيقة اخرى مقارنا لها نعتا لا يكون منها ومنه بالعرض وبعضها ليس
كذلك وبدون ملاحظة الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض او اسود وهذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان
[illegible] ثم اذا لاحظ البرهان الدال على وجود الهيولى حكم ان هناك شيئا صار متحيزا بالعرض وهو مما يظهر
ان الالوان من المشتقات وما في حكمها وكذلك لكن النزاع ليس بمقصود اذ عرضيتها كما وقع في الالوان فان
كونها عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض العلماء في عرضيتها ولو كان حقيقتها مادة من الاشتقاق لم يتصور النزاع
فان عاقلا لا يشك في ان المتلون واللون بالمعنى الذي اخذه ليس جوهرا قائما بذاته اقول يفهم من كلام المذكور ان
معنى كل المشتقات التي يكون نعتا تابعا لا يكون الا عرضا وفيه ان الصورة الجوهرية نعت لحقيقة اخرى مقارنة لها
شايع فيها لا يكون منها وليس بعرض وقد يقال ان مدار صدق المشتق على الشيء الاتحاد وهو في نفس الامر لا قيام المبدأ
كالاسود فانه يحمل على الاسود كالموجود مثلا في نفس الفضل في المترادف الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة
على معنى واحد باعتبار واحد قوله المفردة لاخراج المركبات فانه لا ترادف فيها وقوله على معنى واحد لاخراج الالفاظ الدالة
على المعاني المتغايرة وقوله باعتبار واحد احتراز عن اللفظين اذا دلا على معنى واحد باعتبار صفتين كالصارم
والسيف ثم بعض الفضلاء صرح بان اتحاد نوع الوضع معتبر في الترادف مثل لفظ هذا اذا اطلقت على احمد مثلا لم
ان يكون مرادفا للاسم لان هذا يدل عليه حيث يشار اليه كالصارم في الفصول ومن الناس من انكر والكلام
معه اما في الجواز وهو معلوم بالضرورة او في الوقوع وهو اما في لغتين كالعربي والعجمي في اسم [illegible] وهو ايضا معلوم
بالضرورة او في لغة واحدة مثل اسد وليث والحنطة والقمح وهذا ايضا معلوم بالاستقراء والمنكرون قالوا لو وقع
الترادف لعري عن الفائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد كاف في الافهام فلا فائدة في وضع الاخر
واما بطلان اللازم فلانه عبث وهو على الحكيم غير جائز اقول هذا الدليل يشير في الجملة انه على تقدير ان الواضع
هو الله تعالى ولا ريب انه لعله لفظ او كثرة دال على ذاته تعالى وبعض الادلة على مدلول واحد ليس بعبث وايضا قد
يطلق لفظ على زائد على معنى ثم يشتهر ويصير حقيقة من غير قصد من الواضع وايضا قد يكون مخففا باعتبار وضع الالفاظ له

كالحمد ومحمد وابو تراب وابو الحسن وعلي وهو قوله في فوائده وتبيع وغيرها يدل على جوازه جعل وقوع المترادفين دليلا
على الجواز غير ملايم مع ان الجواز معلوم بالضرورة ولعل هذا برهان اني في مقابلة الدليل الذي نقلنا فانه نفي الجواز
وقد زر ولا تحكان ان الشيع فيه لفظة للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر دليل اخر عليه وتلخيصه انه يحتمل ان
قبيلتين وضع لفظين لمعنى واحد كما يقع في لغتين فاذا جاز ذلك جاز الترادف واعلم ان الترادف على ما عرفه بمثل
مثل هذا وامثاله وقد صرح في كلام المحصول وقوع المترادفين في اللغتين بالضرورة وانما اختلف فيه من واضع واحد
التسهيل للتوسع في التعبير لكثرة الوسائل الى اداء المقصود والقدرة على الفصاحة لو فرضت الفصاحة بالبلاغة يكون انواع
البديع وان لها دخلا فيها ويكون ذكر التجانس غير ملايم ويمكن تفسير الفصاحة بخلوص الكلام عن تنافر الكلمات
وضعف التاليف والتعقيد مع فصاحة الكلمات التي هي عبارة في المفرد عن خلوصه عن تنافر الحروف والغرابة ومخالفة
القياس اللغوي فاذا كان عندنا لفظان مثل البلج والبث وقلنا كريم متى اعدما اعدمه والورى معه تكون تكرار اعدمه
غير فصيح واذا قلنا كريم متى اعدمه اغنيه والورى معي تكون فصيحا وحصل بتلك الكلام ومقام الوزن باحد اللفظين في
النظم بان يصلح احدهما للقافية ولا يصلح الاخر او بصير الشعر باحدهما موزونا دون الاخر وكذا السجع فان السجع كلام غير موزون
متفق كما ان الشعر كلام موزون متفق والقافية في الوزن والسجع يحصل باحد اللفظين المترادفين دون الاخر والقلب
وهو ان ينقلب اللفظ بتمامه كما اذا قيل في قلب القلب البلق والتجانس والتجنيس هو تشابه الكلمتين في التلفظ مع اختلاف
المعنى وقد يتوافق احد اللفظين في الحروف دون الاخر نحو رحبة رحبة ولو قال واسعة لعدم التجانس وغيرها
كالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر وانما يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعا با
لاشتراك او بالحقيقة والمجاز ان الشيع في الجملة لمعنى يحصل باعتبار التقابل دون صاحبه كما وقع التقابل بين بغدادي وبصري
فقال البصري حسنا خير من خانكم فقال البغدادي حسنا خير من خانكم فوقع التقابل بين محسن وخيار بوجه وقع ان كلا
بينهما بوجه اخر ولو قال خير من فتاتكم لم يحصل التقابل ولا شك ان التوليف اللفظي مدار على الالفاظ المترادفة فان
لم يوجد او ورد بعضها الفاظ مركبة من غير قصد التفصيل لم يكون مترادف فانه غير ما ذكر ويمكن ان يكون الاتحاد
المتعدد اذا وضعت لذات اسم لم يكن بعده الا ان الفاظ متجددة موجبة للذوق فان لكل جديد لذة ويمكن
الافادة بخلاف التابع بهذا رد لما حسبه قوم ان مثل حسن بسن من المترادف وجه الرد ان احد المترادفين يجوز
افراده عن الاخر بخلاف التابع المذكور اقول من قال بالترادف بين التابع والمتبوع منع جواز
الافراد وكيف لا ومعنى الترادف لا يقتضي ذلك فدعوى جواز افراد احد المترادفين قريب من المصادرة
وتفصيل الكلام ان بسن اما موضوع لمعنى حسن اولا والثاني باطل بان في فاذا كان موضوعا لصدق عليه تعريف
الترادف كما حسبوا ويظهر فائدة اخرى للترادف وهو التسعة كما هو مقتضى الطبع لكن افراد بسن بالذكر لا يدل

على

على معنى وهذا يدل على انه ليس الا تاكيد افراد من كذلك وهذا لا يلزم بعض قواعد العربية والمؤكد يفيد التقوية لا
اصل المعنى وهذا دليل اخر على ان المؤكد ليس مرادفا وان حسبان من قال بالترادف بين حسن وبسن باطل لان
التاكيد لا يفيد اصل المعنى كما يفيده المؤكد فلا يكون التاكيد مرادفا للمؤكد اقول فيه بحث لان التاكيد
في بعض الصور يكون تاكيدا لاصل المعنى نحو زيد زيد فلو صح هذا الدليل يلزم ان لا يكون المعنى واحدا مع انه
خلاف الواقع وان خصص المؤكد بمثل التابع المذكور فالمنع ظاهر والدليل يقرب من المصادرة وكذا التحليل على
على النفي المغايرة قد زعم قوم ان الحد والمحدود مترادفان ولذا قالوا ان الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وليس
بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود وقال المص ان الحد يدل على التفصيل اي
اجزاء المحدود التي هي متقدمة على ماهية المحدود فلا يكون عين المحدود لان العلة مغايرة للمعلول البتة والجواب
كل واحد من اجزاء الحد وان كانت مغايرة للمحدود الا ان الكلام في المجموع المفاد من الحد اذ هو عين المحدود
انما التغاير باعتبار التفصيل والاجمال ومطالب دالعلين في مفهوم اللفظ ويمكن ان ما كل من المترادفين مقام
واحد مع
صاحبه في المفرد وقوع كل واحد من المترادفين مكان الاخر لانه بمعناه وما يجري في التركيب اي لا مانع من
جهة التركيب في الشيع العضدي قد يختلف في وجوب صحة وقوع كل من المترادفين مكان الاخر والحق وجوبه اذا
لم يتحقق لكان المانع ضرورة والاول لا شك الا انه اما من جهة المعنى او التركيب وكلاهما منتف اما من جهة المعنى
فلانه واحد فيهما واما من جهة التركيب فلانه لا حجر في التركيب اذ صح وافاد المقصود وذلك معلوم من اللغة
قطعا اقول دعوى وجوب استعمال احد المترادفين بدل الاخر كليا كما هو المتبادر غلط فان اصل
الاستعمال غير واجب واحد الجزء الموضع من غير حقيقة ومجاز ولعل الشارح للمختصر تنبه لهذا حيث غير عبارة المختصر
الى قوله وجب صحة وقوع كل من المترادفين فانه خاف الصحة الى الوقوع وهذا ايضا غير صحيح لان الموضوع
يعلم باحد اطلاقاته ويستعمل العلم في الواجب ولا يجوز استعمال المعرف فيه وامثال ذلك كثيرة والاحسن
في هذا المقام ما قال المص من دعوى امكان استعمال احد المترادفين مقام الاخر الا ان يقال المراد بالصحة
الامكان لان التركيب من عوارض المعاني اي المقصود من التركيب ضم المعاني بعضها مع بعض ليؤدي بالالفاظ
فالنظر في التركيب الى المعاني واذا صح انضمام المعاني بعضها مع بعض انضم الالفاظ كذلك بلا شبهة فاذا قلنا
زيد انسان صح ان يقال زيد بشر والمرء اقول فيه بحث فان التعريف اللفظي في مثل قولنا الغضنفر اسد مثلا
ان يتعقبه ويقال الاسد غضنفر والا بطل التعريف اللفظي فان الاشهرية شرط فيه فظهر بطلان الدليل المذكور
لا نجوز صحة التركيب لا يكفي اذ اللفظ قد يكون اشهر كما قلنا الا ان يقال لا ندعي استعماله احد المترادفين مقام صاحبه
كليا بل نكتفي جوازه في الجملة وهو حاصل بالمثل وبذلك يندفع ما يقال لو صح استعمال احد المترادفين مقام صاحبه صح

الفصل السادس في الاشتراك

اكبر في تكثير الاوهام لانه وان لم يجز استعماله في تكثير الاوهام يجوز في غيره. الفصل السادس في الاشتراك وفيه خمس
مباحث الاول في تعريفه وبعض احكامه المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين او لمفهومين فما زاد وضعا اولا والمراد
بالوضع هنا تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه لكن قوله اتقهم فيما بعد يقتضي ان لا يكون المراد بالوضع ذلك والا لخرج
المجاز عن الوضع لا الاول الا ان يخصص المجاز بالمجاز الخاص كما سيجئ ويمكن ان يكون المراد بقوله اولا ان لا
يتخلل بين المعنيين نقل ليخرج عنه مثل الصلوة المنقول شرعا فانه موضوع لمعنيين لغة وشرعا وهو في حالة واحدة يطلق
عليهما لكن يختلف حالها باعتبار التخاطب فاذا اطلقه الشرع على الاركان المخصوصة يكون حقيقة فيها واذا اطلقه
اللغة على الدعاء يكون حقيقة فيه فيصدق عليها انها موضوعة لحقيقتين وان كان بالقياس الى طائفتين وما لم
بالقياس الى كل واحد مشتركا بل هو حقيقة بالنسبة الى احدهما مجاز بالنسبة الى الآخر اوجوبها من المشترك
من حيث هما اي المفهومان كذلك اي مدلولان بالوضع الاول وفائدة هذا القيد دفع ما عسى ان يتوهم انه
يلزم ان يكون اللفظ الموضوع للكل والجزء باعتبار استعماله في الكل وفهم الجزء في ضمنه مشتركا فانه وان صدق عليه
انه موضوع لحقيقتين لكن بهذه الدلالة ليست من حيث انه موضوع لها فخرج المرادف لتعدد الحقيقة لان المعنى
واحد في المرادفين وفيه بحث لان وحدة اللفظ معتبر في الاشتراك بخلاف الترادف فلا يدخل في تعريف
الاشتراك بعد ذكر اللفظ والعجب ان هذا التعريف لصاحب المحصول وهو قال في تعريف اللفظ المشترك
هي اللفظة الموضوعة الخ وجعل قوله لحقيقتين لاخراج المرادف ويمكن ان يقال انه صدق على كل واحد من اللفظين
المرادفين اللفظة الموضوعة فاخرج بقوله لحقيقتين لكن لا يبقى لملاحظة الترادف معنى اذ خرج كل لفظ موضوع غير
الموضوع لحقيقتين وخرج بالوضع الاول المجاز كما اشرنا اليه ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطي المتناول للمختلفين
لا من حيث الاختلاف والمراد بالمتواطي المقابل للمشترك لفظا وهو بهذا المعنى يعم المتواطي والمشكك
والمراد بقوله لا من حيث الاختلاف ان اللفظ يطلق على المعنيين المتخالفين باعتبار اتحادهما في المعنى وانت تعلم ان
اللفظ الواحد ليس موضوعا لمعنيين في الصورة المذكورة والاولى ما قلنا في فائدة هذا القيد واعلم ان المص
اكتفى في تعريف المرادف بما يفهم من التقسيم وعرف المشترك وبالغ في بيان قيوده لان البحث عن المشترك اهم
وايضا المرادف اقرب الى التقسيم الذي مضى ثم ان التعريف يصدق على الافعال والحروف والضمائر واسماء الاشارة
ونظائرها واحد لذلك في عدم اشتراك الالفاظ في معانيها فلا بد من اعتبار تعدد الوضع وبوجوده دال على قوله انه
اي تحقق اللفظ المشترك في اللغة يدل على جواز وقوع المشترك والمذاهب فيه ثلث الاول ان المشترك ممتنع الوجود الثاني
انه ممكن الوجود الثالث انه واجب الوجود اما القائلون بالوجوب استدلوا بان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية
لتركبها من الحروف المتناهية تنتهي بعضها الى بعض مرات متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك

الاشتراك

وانما قلنا ان المعاني غير متناهية لان مراتب العدد غير متناهية قال صاحب المحصول والجواب بعد تسليم المقدمتين
ان يقول الامور التي يقصدها المسمون بالتسمية متناهية فانهم لا يشرعون في ان يسموا كل واحد من الامور التي لا نهاية
لها وذلك مما لا يخطر ببالهم فكيف يقصدون تسميتها بل لا يقصدون الا الى تسمية امور متناهية ويمكن ان يكون
٣٩ لكل واحد منها اسم مفرد وايضا لكل واحد من هذه الالفاظ المتناهية ان دل على معان متناهية لم يمكن جميع الالفاظ
دالا على معان غير متناهية لان المتناهي اذا ضوعف مرات متناهية كان الكل متناهيا وان دل كل واحد
منها او بعضها على معان غير متناهية فالقول به مكابرة اقول لا ريب ان الضمائر واسماء الاشارة موضوعة
لغير المتناهي والانكار فيه مكابرة قوله وذلك مما لا يخطر ببالهم غلط وكذا ادعاء مكابرة ثم لا يلزم من وضع
الالفاظ المتناهية للاشتراك اذ يجوز ان يكون من قبيل اسماء الاشارة مثلا وايضا المعتبر في المشترك الافراد و
يمكن وضع بعض المركبات ايضا وقوله تسليم المقدمتين اشارة الى منع ان المركب من المتناهي متناه والى ان
التوزيع لا يستلزم الاشتراك وفي الشرح العضدي ان هذا الدليل دليل لوقوع الاشتراك لا لوجوبه مع ان
الدعوى ذلك ويمكن ان يقرر الدليل بوجه يفيد الوجوب بان المعاني الضرورية كمعاني الافعال والحروف
غير متناهية فيجب وضع اللفظ لها ولا يتصور اداء الواجب الا بالاشتراك فيجب الاشتراك لكن فيه نظر اشرنا اليه
واما القائلون بامتناع الاشتراك قالوا المخاطبة باللفظ لا تفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون كذلك
يكون سببا للمفاسد وما هو كذلك وجب ان لا يكون اقول اذا كان الواضع هو الله على مذهب الاشاعرة
لا يجري قولهم وجب ان لا يكون لانه لا يجب على الله تعالى شيء عندهم واذا كان الواضع الخلق ووضع لفظ لمعنى
ولم يعلم هذا الواضع تبدلا اخرى فوضعه للمعنى الاخر لا يجري الدليل المذكور نعم اذا كان من واضع واحد لكن
ان يقال لا يتصور مثل ما ذكر اذ لم يبق الوضع الاول او يطلق بالمجاز ثم صار منقولا بغير اختياره ثم قوله وما
يكون كذلك يكون سببا للمفاسد وكذا قوله وجب ان لا يكون اعلم انه اذا لم يثبت الوجوب والامتناع ثبت الامكان
لكن المص اثبت الدعوى بوقوع المشترك قوله هذا غير صحيح لان الوجوب لا يمنع الوقوع ايضا فلا يثبت
الامكان المقابل للوجوب والامتناع ثم يثبت الامكان العام الشامل للواجب والممكن الخاص واذا بطل
الوجوب بقي الامكان فيمكن الاستدلال بالوقوع على الجواز فان فائدة الوقوع والامتناع وحمل الجواز على
على الامكان العام غير ملائم لان النزاع انما وقع في الامكان الخاص قال صاحب المحصول بيان الامكان من
وجهين الاول ان الواضع ابعد لو غرض المتكلم وقد يكون غرض المتكلم تعريف غيره بالاجمال بحيث لو بين المراد
يلزم مفسدة وايضا قد لا يكون المتكلم واثقا بصحة الشيء المعين الا انه يكون واثقا بصحة احدهما فيطلق اللفظ
المشترك لئلا يكذب ولا يظهر جهله فاذا اتى بصحيح القول كان مراده وهذا ما ذكره الامام من قوله ومثال فقوله

الاحتجاج دليل آوردن معاصر

من القبيلين نص هذا دليل آخر على جواز المشترك وحاصله انه اي منه الفائدة ثابتة لانه ثبت اطلاق المشترك باطلاق وقوع المشترك
من القبيلين او من القبيلة الواحدة اي يجوز ان الواضع شخص واحد لكن الغرض اجمال المقصود كما في ويكون القصد
الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس فانها لا تفيد التفصيل مع انها واقعة واحتج المخالف
بان الاخلال بالفهم لا تقديرية اي على تقدير تسليم ضعيف انا قال على تقدير ان القسم في قوله تع والليل اذا عسعس
صحيح وحمل على اقبل وادبر ودون اخلال بالفهم وانا حكم بضعف الاحتجاج لانا لو سلمنا ان الاخلال بوضع المشترك يكون
بمنع خلل بالفهم الى قرينة واي هذا اشار بقوله لانا نمنع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة في بعض الصور
وهو يكفي في سبب الوضع كما اشرنا اليه الا ان هذا الكلام غير مناسب لانه قول على تقدير وانما اشارة اليه فكانه منع
بعد التسليم كما لا يخفى البحث الثاني في انه هل الى المشترك حقيقة في اللفظ قد يكون بان لا يكون بينهما تعلق كالطهر
والحيض والسواد والبياض فالطهر والحيض متباينان وقد يتوافقان وهو باحد الوجهين اما بان يكون احدهما
جزء للاخر ويكونا احدهما وضعا للاخر فكان به وان الحيض او لا يكون بينهما احد التعلقين وانما في الباب ثمن ما يكون
احدهما جزء من الاخر كالممكن المشترك بين الممكن العام وهو ما سلب عنه ضرورة احد الطرفين وبين الممكن الخاص وهو ما
سلب عنه ضرورة الطرفين والممكن الاول اي العام جزء من الثاني اي الخاص وفيه بحث اذ ما سلب عنه ضرورة
الطرفين وان استلزم سلب ضرورة احد الطرفين لكن ليس مركب منه بل المثال المطابق لفظ هذا اذا اشير الى الجنس
والى جزئه او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود للمسمى به اي اذا سمي شخص اسود اللون بالاسود ثم اطلق الاسود
على هذا الشخص وعلى المشتق من حيث انه اعتبر لونه وصف احدهما الى الاخر فان حمل عليهما بالتواطؤ اراد بالتواطؤ
ما قابل الاشتراك اللفظي كما اشرنا ان قصد اللون اي اعتبر لونه وان اعتبر اسمه كان الاسود محمولا عليه وعلى الثاني
بالاشتراك وقال هذا اشار اليه بقوله وبالاشتراك ان قصد اللقب اي قصد المعنى الاسمي بان يراد بالاسود الشخص
المعين ويطلق الاسود بالمعنى الاول على الثاني فيكون الشخص اسود بالمعنى العلمي والثاني اسود بالمعنى الاصلي فيكون مشتركا
لفظا ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشروطة في الوضع حيث اذا اطلق استفيد منه
معنى والا لكان عبثا وقيل هذا اي المشترك بين الشيء وعدمه لا يتحقق فيه هذا المعنى اي الاستفادة لانه لا يفيد الا
التردد بين الشيء والاثبات وهو معلوم لكل احد قال صاحب المحصول وحقيقة لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا
بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا كان عبثا والمشترك
بين الشيء والاثبات لا يفيد الا التردد بين الشيء والاثبات وهذا معلوم لكل احد اقول فيه بحث اما
اولا فلان البعض الالفاظ موضوع لوجود الشيء وعدمه كعسعس الليل وايضا يلزم العبث اذا لم يطلع على
القرينة وايضا التردد بين الطهر والحيض كالتردد بين الشيء والاثبات وهو عدم جواز وقوعه من واضعين

اي عدم تحقق الفائدة

٤٠

رد العلم كلام المحصول فانه انما تم اذا كان الوضع من شخص واحد والعجب من صاحب المحصول انه قال بعيد قوله
وهو السبب الاكثري في الاشتراك انه يحتمل تلك الالفاظ من القبيلين فمتى احتج بالتشريح الوضعان فيحصل الاشتراك
والاقل هو ان يضعه لمعنيين ليكون المتكلم متمكنا في المجمل هذه عبارة المحصول فاذا جوز ان يكون الاشتراك من
قبيلين او قبيلة واحدة فكيف يمنع وضع اللفظ للوجود والعدم ثم اقول يفهم من قوله السبب الاكثر ان الوضع
هو المطلق لا مما في البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه اي معنييه كما زاد الامام سبيل
الجمع قال في المحصول نقلا عن في الدليل لابد من مقدمة وهي انه ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنيين
على البدل ان يكون موضوعا لهما على الجمع وذلك لانا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد ولا يلزم ان
يكون المجموع مساويا لكل واحد في جميع الاحكام فلا يلزم من كون كل واحد مسمى بالاسم كون المجموع مسمى به فاذا ثبت
هذا فالدليل عليه ما قلنا يفهم من قول المص لانه ان كان موضوعا للمجموع فكذا هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو
استعمال في البعض لان المجموع احد معانيه الثلاثة مثل هذا انه موضوع لزيد وعمرو والمجموع المركب منهما فاذا
قال هذا واشرنا الى المركب من زيد وعمرو يكون مستعملا في بعض معانيه واذا اشرنا الى الثلث وهو المجموع و
الافراد كما اشار اليه المص بقوله وان اريد به المجموع والافراد لزم الخ فظ لان افادة المجموع معنا ان الاكتفاء بالتحصيل
الاتيان وان افادة الافراد معنا وانه تحصيل الاكتفاء لكل واحد منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين وانما قلنا
ان ما قلنا يفهم لان ارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء الا بهما اقول
لا ريب في جواز قولنا بهذه المعاني الثلث وهو المركب من زيد وعمرو وكل واحد منهما فمنع المص ذلك الحكم لا يتم
ومنه الدليل منظور فيه لان مقدمته ممنوعة لانه وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا مجاز الا
بالقرينة خلاصة كلام المص ان اللفظ المشترك اذا استعمل في جميع معانيه يلزم احد المحذورات فان اريد
كل واحد والمجموع يلزم بعينه اجتماع النقيضين وان اريد المجموع فقط فيقال ان كان اللفظ موضوعا للمجموع فهو استعمال
في البعض وان لم يلزم ان يكون مجازا او الوقف المجرد عن القرينة وجوابه ان قصد كل واحد يستتبع الكل المجموعي
ولو سلم انه مجاز والقرينة المعتبرة في المجاز اعم من قصد كل واحد المستلزم قصد الكل ومن قال بعدم التجرد عن القرينة
اراد القرينة الدالة على قصد احدهما وانما الباقي وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه
وحمل اللفظ عليه عند التجرد اعلم ان المستفاد من كلام المحصول ان النزاع في جواز استعمال المشترك في الكل
مطلقا وعدم جوازه مطلقا والمستفاد من كلام المص ان النزاع في استعمال المشترك عند التجرد عن القرينة وعدم
الاستعمال مطلقا وبعض ائمة رحمه المختصر قال اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع
معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه الشافعي والقاضي ابو بكر وعبد الجبار وابن علي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي

اي جواز استعمال اللفظ في المجموع حقيقة

واوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند التجرد من القرينة الدالة على قصد احدها والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى
معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنهم ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري وصاحب المحصول
وهو اختيار المصنف فيما ذكره اقول على هذا التقرير لا يكون النزاع بين الفريقين لان الدليل المذكور ينفي
امتناع اجتماع ارادة المجموع وكل واحد فلا يكون داخلا في موضوع البحث وايضا جعل المشترك مطلقا بان يجعل
عاما مثل الكلي الصادق على كل معنى هو ليس اطلاق المشترك على المعاني كلها بل انما هو تعميم المشترك
بان يراد كل ما وضع له اللفظ قوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما وجه الاستدلال ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فاطلق الصلوة
واريد به الرحمة والاستغفار جميعا اقول فيه بحث فان النزاع في ارادة جميع معاني المشترك
وهنا لو سلم اريد معنياه وايضا في القاموس ان الصلوة يطلق على حسن الثناء من الله تعالى فمعنى يصلون
يثنون ثناء حسنا جميلا وايضا الصلوة منقول شرعي ليس من قبيل اللفظ المشترك واطلاقه على المعنى
اللغوي مجاز فان جوزنا ذلك فابواب المجاز مفتوحة فلا يلزم للاول ان يدخل من باب واحد بل له
الابواب المتفرقة ويمكن ان يقال ان المص ذهب الى ان مثل الصلوة انما اطلقت اولا مجازا على
المعنى الذي بعده عرفيا ثم اشتهر وصار حقيقة بالشهرة لا بالوضع فح يكون الصلوة في مخاطبة الشرع
مشتركا بين الرحمة والاستغفار والدعاء فيصح التمثيل الا انه يتوجه انه ليس مطلقا على جميع معانيه
كما هو المدعى وبهذا يظهر ان ما اشتهر ان الصلوة بحسب خاطب الشرع حقيقة في القرآن والحديث مجاز
باعتبار اللغة لا يتصور في اول الحال نعم يصح بعد الشهرة كما في زماننا لكن يرد ان الصلوة اذا صارت حقيقة
شرعية لا يلزم ان يكون المعنى الاول مجازا الا ان يكون الجهة المرجوحة في حكم المجاز الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس
وكثير حق عليه العذاب السجود موضوع للخشوع ووضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود لان
الخشوع والانقياد من الشجر هو المعقول واما وضع الجبهة على الارض فلا وان ذكر كثيرا من الناس علم ان
المراد منهم وضع الجبهة اذ الخشوع عام فالمقتضي بالكثير من الناس هو السجود بمعنى وضع الجبهة اقول
فيه بحث فان السجود له معان كثيرة غير الخشوع ووضع الجبهة ولم يذكر وضع الجبهة في المعاني اللغوية في القاموس
قال سجد خضع وانتصب ضد نخلة ساجدة مائلة وعين ساجدة فاترة كل ما سجد اما القاحملها وقوله تع وادخلوا الباب
سجدا ركعا فعلى هذا لا يكون استعمال المشترك في معانيه كما هو البحث لان السجود بمعنى وضع الجبهة عرف الشرع
وبمعنى الخضوع في اللغة ولان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء من انواع الالغاء الافادة هذا دليل اول على
اى اللفظ المشترك

استعمال المشترك في اكثر من معنى

41

وجوب حمل المشترك على معانيه تفصيله ان المشترك اذا وقع في الاستعمال مجردا عن القرينة يجب حمله على الجميع والا
يلزم الترجيح من غير مرجح ان حمل على البعض وان لم يحمل على شيء يكون اخراجا للفظ عن الافادة اقول
الحق ان مثل هذا لا يتم في الاستعمال فلا يتم الاستدلال به الا بعد تحقق اللفظ المستعمل كذلك والجواب
ان الخبر محذوف في الاول اي في قوله تع ان الله وملائكته يصلون اي ان الله يصلي والملائكة يصلون والسجود
المراد به الخشوع هذا جواب عن الاستدلال الثاني وحاصله ان المراد الخشوع المطلق وهو في الشجر والانسان
دال شيء والانقياد في جواب التوزيع بالتخصيص كثير من الناس لا يقتضي ان يراد بالسجود وضع الجبهة لان تخصيص
كثير من الناس لزيادة خشوعهم او لانه تعالى قابل به قوله وكثير حق عليه العذاب ليظهر كونهم ادنى من الدواب و
النبات والجماد والترجيح موجودة وهي الدلالة على احتمال المعينة هذا جواب عن الاستدلال الثالث
وتقريره انا نختار ارادة الشق الثالث وهو ان المراد احد المعاني لا بعينه فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ولا
اخلاء اللفظ من الافادة فان قلت هذا حمل على البعض قلت نختار هذا الشق ومنع الترجيح من غير مرجح و
اقول هذا الكلام غير تام فان المستعمل ان استعمل اللفظ في احد معنييه لا على التعيين فهو مجاز وان
استعمل في كل واحد منهما فهو مراد الخصم قال صاحب ان استعمل اللفظ في الجملة المحصول الجواب عن الوجوه
بامرين الوجهان الاولان مع الوجه الثالث وهو قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
لان المراد بالقرء الحيض والطهر والوجه الرابع قول سيبويه الويل لك دعاء وخبر فجعله مفيدا للكلام
ان ما ذكروه لوضع يدل على ان هذه الالفاظ كما هي موضوعات للاحاد كذلك موضوعة للجميع والا لكان الله
تع قد استعمل اللفظ في غير معناه وهو غير جائز وعلى هذا التقدير يكون استعمالها في احد مفهوماتها لا في
افادة الكل اقول قدم الجواب عن بعض ذلك وايضا المجاز اولى من الاشتراك كما تقرر عندهم
قال صاحب المحصول فرعان الاول من انكر استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع مفهوماته جوز ذلك في
لفظ الجمع اما في جانب الاثبات فكقولهم لمراة اعتدي بالاقراء واما في جانب النفي فكذلك وفيه ٢
احتمال لا انما انما ينفع في جانب الاثبات لو قلنا ان الواضع ما وضع لها جميعا واما في جانب النفي فلم
تم دليل اقول هذا الكلام مختلط لان المفرد الذي اعتبر في موضوع البحث في مقابلة المركب والجمع
داخل في المفرد فمن انكر استعمال المشترك في كلا معنييه في المفرد كيف يقول ذلك في الجمع ايضا لا يب ان
النفي يلحق الاثبات فاذا كان اللفظ موضوعا لشيء في المثبت يكون هو بعينه ماخوذا في النفي وهذا ايضا لا
يجب فيه التوزيع الثاني انا لو حملنا ان يتناول اللفظ المشترك جميع معانيه فانه لا يجب ذلك نقل عن الشافعي
والقاضي ابي بكر انهما قالا المشترك اذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه وفيه نظر لا نسلم

يكن موضوعا للمجموع فلا يكون مستعملا فيه وان كان موضوعا له فهو ايضا لكل واحد من الافراد فاللفظ داير بين كل
واحد من الوضعين وبين المجموع فيكون الجزم بافادة المجموع دون كل واحد من الوضعين ترجيحا لاحد الجايزين
على الآخر اقول مراد الشارح [illegible] من ارادة جميع معانيه ارادة كل واحد من المفهومات
مثلا اذا وقع اطلاق العين بلا قرينة فيراد بالعين الباصرة والذهب والركبة بحيث لو امكن يكون على
كل واحد ويستلزم قصد المجموع ايضا بناء على ما ذكرنا ان قصد كل واحد يستلزم مجموع القصدين اللذين هما قصد
المجموع وليس المجموع مقصودا اولا وبالذات البحث الرابع في ان اي الاشتراك على خلاف الاصل اي خلاف
الراجح لان الاشتراك دعوى زايدة والراجح عدم قال صاحب المحصول في معنى الاصل ان اللفظ اذا دار
بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك والمراد بالذات اي المقصود بالنظر
الاول من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم كما شاع بينهم ان الدلالة الوضعية للافادة
والاستفادة الا ان يقال المراد بقوله انما هو بحسب الغالب وقد يتعلق امور اخر مرادة بالوضع
كالاجمال ونظايره التي مرت الاشارة اليها وانما يحصل بالغاية الذاتية اي المقصود اولا في وضع الالفاظ
عندنا في دار الوضع فانه اذا لم يكن وضع آخر اصلا يكون بريا من احتمال آخر وهذا يدل على عدم اولوية الحكم
بل مرجوحيته فانه على تقدير تعدد الوضع يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة فلا يحصل اعلام احدها بالنظر المتعلق بالغاية
اقول هذا الدليل منقوض بالضماير واسماء الاشارة فانها يطلق على الامور المختلفة مع ان هذا
الاطلاق لا يوجب الاشتباه وكذا الموصولات ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا يجب التعادل
السامع بحيث [illegible] اذا وجد اللفظ يعني [illegible] بالتفاوت في نظره فلو سمع لفظا لما حصل سبق ما ادرك الوضع
له دون غيره وكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول يتوجه لفظ هذا على هذا وايضا العلم بالوضع
مع وايضا المقصود من اقامة الدليل اظهار رجحان جانب عدم الاشتراك وهذا الدليل يفيد دعوى الآخر
لو صح وكيف [illegible] اطلاق لفظ ولا نعلم ان الراجح هو عدم الاشتراك [illegible] الا ان يقرر الدليل
بوجه آخر بان يقال اما ان يكون الاشتراك اولى وهو يستلزم عدم الفهم على الاول وان كان مساويا كما قال
[illegible] اذا اعتقد تحقق هذا وسمع لفظا لا بد ان لا يفهم منه شيء [illegible] كذلك والجواب ما قلنا من
ان العلم بالوضع معه ويمكن ان يستدل على عدم المساواة بانه يستلزم ان لا يعلم [illegible] اذا لم يكن وضع
معينة للمراد البحث الخامس في وقوع المشترك في القرآن اقول [illegible] في وقوع الفعل المستقبل في
القرآن لا ريب فيه وكذا بعض الحروف المشتركة كالواو [illegible] والعطف والحروف الجارة ونظايرها
ايضا [illegible] الذي دخل عليه حرف الاستفهام يكون حقيقة في الاخبار فيكون مشتركا بين الانشاء

والاخبار

وقوع المشترك في القرآن

42

والاخبار فظهر وقوع المشترك في القرآن ودل عليه اي على وقوع المشترك في القرآن ان القرء لفظ يجمع
للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل وادبر والقرء وعسعس واقعان في القرآن اجمع
الايات بان فرده على القرينة يناقض الغرض وبا جامعته مع القرينة يستلزم التطويل بلا فائدة اقول
على هذا الدليل يلزم بطلان المجاز ايضا وايضا لو صح يدل على عدم وقوع الاشتراك لا في القرآن ولا في
غيره اذا كان الواضع هو الله تعالى واما اذا كان غيره فيمكن ان يقال التطويل بلا فائدة متصور فيه وايضا
يرفع بهذا وقوع الالفاظ المشتركة كالقرء بلا ريب وشبهه والجواب المنع من المقدمتين اي لا نسلم ان
المجرد عن القرينة يناقض الغرض كما اذا كان المقصود الاجمال ولا نسلم ان مجامعة استعمال المشترك مع القرينة
تستلزم التطويل من غير فائدة فان قولنا عين جارية الى الآن في [illegible] عدم ركود العين مع انه قرينة
فان الغرض يحصل مع القرينة اذا كان المقصود متعينا بالقرينة كما قلنا اقول في معنى الكلام [illegible]
يحصل مع القرينة [illegible] فلا يحتاج الى القرينة اذا كان القصد الى ما هو الاجمال وهذا متعلق بالمقدمة
الاولى من المقدمتين والذي يتعلق بالمقدمة الثانية قوله والفائدة مع القرينة توسيع العبارة وقد
عرفنا بوجه احسن من ان القرينة قد يكون الاحتياج اليه في اداء المقصود ومع ذلك يكون قرينة والكلام
كلا هنا سبيل في هذا المقام الى التوقف في ان المشترك واقع ام لا حيث ابطل دليل المثبتين بقوله
وليس لي ان اقول يجوز فيما ادعي اشتراكه كعسعس [illegible] مشترك بين الاقبال والادبار [illegible]
ويجوز [illegible] في الآخر بان يكون موضوعا للاقبال ويستعمل في الادبار مجازا ثم [illegible] كونه مجازا [illegible] الاستعمال
وفيه ان المجاز المشهور يلحق بالحقيقة وايضا دعوى وقوع الاشتراك ان جعلنا [illegible] من القطعيات
فالدليل ما اثبتنا وان جعلناه من الظنيات كما هو الظاهر فلا شك ان هذا الاحتمال الذي اورده
المصنف قدس سره لا يضر في المقصود الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه اي في الفصل المذكور مباحث
الاول الحقيقة فعيلة من حق وهو الثابت لانه مقابل للباطل كما قال في المحصول الحق في اللغة هو
الثابت لانه يذكر في مقابلة الباطل فاذا كان الباطل هو المعدوم وجب ان يكون الحق هو الثابت
اقول الذي يفهم من القاموس ان الحق يطلق على ضد الباطل والامر المقضي والحزم والواجب
والاليق [illegible] لقول الحقيقة كانه امر مقضي او لائق او بمنزلة الواجب او الواجب بمعنى اللازم بخلاف المجاز [illegible]
فان كان [illegible] فعيل بمعنى الثابتة في معناه الحقيقي ومحله الاصلي لان فعيلا بمعنى فاعل يذكر ويؤنث سواء [illegible]
موصوفه او لا نحو رجل ظريف وامراة ظريفة [illegible] ظريف وظريفة [illegible] لم يكن للفاعل بل للمفعول فهو المنقسم [illegible] يكون
من صفة الشيء [illegible] اذا اثبته اي المثبتة في معناه الاصلي وان كان من باب الافعال ولكن [illegible] الحق وجعل التاء للنقل [illegible]

الفصل السابع في الحقيقة والمجاز

فاحتاج الى تكلف بان يقدر لفظ صيغة قبل النقل او مؤنث غير جارية على موصوفها وفعيل بمعنى مفعول انما يستوى فيه المذكر والمؤنث اذا اجرى على موصوف واما اذا لم يجر على موصوفه فانه يؤنث واجب دفعا للالتباس كمررت بقتيل بنى فلان وقتيلة بنى فلان هذا توجيه كلام المص موافقا لكلام صاحب المفتاح فانه صرح بان التاء فى حقيقة للتانيث واذا جعلت التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كالاكيلة والنطيحة والذبيحة يكون فعيل فى حقيقة بمعنى الفاعل والمفعول كذلك والمجاز مفعل من جاز يقال جاز المكان يجوزه جوازا اذا تعداه فنقل الى الكلمة الجائزة اى المتعدية عن معناها الاصلى مكانه جاز مكانه الحقيقى كذا افاده الشيخ عبد القاهر الجرجانى فى اسرار البلاغة وقال بعضهم ان المجاز ماخوذ من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتى اى طريقا الى حاجتى على ان معنى جاز المكان سلكه على ما فسره الجوهرى فكان المجاز طريق الى تصور معناه ويفهم من المحصل انه يجوز ان يكون مشتقا من الجواز بمعنى الامكان ويفهم من شرح العلامة للمختصر انه حقيقة فيه قال المجاز مفعل من الجواز اما بمعنى العبور والانتقال بالجسم واستعماله فى اللفظ مجاز للتشبيه والاول اعتبار الفعل للمصدر او الموضع فاستعماله فى اللفظ المنتقل مجاز واما بمعنى الامكان وح يكون اللفظ حقيقة لان الجواز بهذا المعنى كما يكون صفة للاجسام يكون صفة فى الالفاظ فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع الجواز ان يستعمل فى غير معناه الاصلى وكون الجواز بهذا المعنى انما سمى به مجازا لان معنى العبور لان الجائز لتردده من الوجود والعدم كانه ينتقل من احدهما الى الاخر لا يوجب كون المجاز المشتق منه مجازا على ما صرح به فى الكتب المشهورة ويظهر بالتامل انتهى كلامه وفيه ان اسم المكان والزمان يكونان حقيقة باعتبار قيام المبدأ بموصوف والاظهر ان يقال الفضار ليغة معرب حقيقة فى القاموس مجاز الموضع جوازا او مجازا سار فيه وخلفه واجازه غيره وجاوزه فعلى هذا يكون اللفظ منقولا باعتبار المعنى الحقيقى وسار فيه المتكلم وجاوزه وخلفه وقال ايضا ان لفظ اصل اللغة حقيقتان بحسب العرف بان الاول على ما فى المحصول ان الحق حقيقة فى الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى الاستعمال اللفظ فى موضعه الاصلى لان استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع فى المرتبة الثالثة لانه بحسب اللغة اولا وثم نقل الى نفس الكلمة المستعملة فيكون فى المرتبة الرابعة وايضا الانتقالات المذكورة غير معلومة فلا يمكن اثباتها ثم قال ودلالة المجاز فاطلاقه على المعنى المذكور على سبيل المجاز لما ذكرنا والمراد بالثانى فلان ذلك انها قد استعملا بعد وضعهما فيهما ولا معنى للحقيقة الا ذلك واستدل المص على ان الحقيقة مجاز فى معناه وكذا المجاز بقوله فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له فاحترز بالمستعمل عن الكلمة بعد الوضع وقبل الاستعمال فانها لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا ويجوز فيما وضع له عن شيئين احدهما المستعمل فى غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب الذى بين يديك فان لفظ الفرس هنا استعمل فى غير ما وضع له وليس

فهم

الحقيقة والمجاز

حقيقة كما انه ليس مجازا وان فى المجاز الذى لم يستعمل فيما وضع له لا فى اصطلاح التخاطب ولا فى غيره كالاسد للرجل الشجاع فان الاستعارة وان كانت موضوعة باتاويل والادعاء لكن الوضع عند الاطلاق لا يفهم منه الا الوضع عند التحقيق دون التاويل واحترز بقوله فى اللغة التى وقعت التخاطب بها عن المجاز الذى استعمل فيما وضع له فى اصطلاح اخر غير اصطلاح وقع به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء لانها فى لغة الشرع انما وضعت للاركان المخصوصة مع انها موضوعة للدعاء فى اصطلاح اخر اعنى اللغة والمص جعل اللفظ جنسا للحقيقة فيتناول الحقيقة والمجاز فى المفرد والمركب لوسم التحقيق فيهما والمجاز اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى اللغة المذكورة بقرينة التخاطب بها لاجل مناسبة بين ما وضع له اللفظ واقسام الحقيقة ثلثة اللغوية وهو ظاهر والعرفية اما بالعرف الخاص وهو ما يتعين ناقله من المعنى الاول كالنحوى والصرفى والكلامى وغير ذلك او العرف العام وهو ما لا يتعين ناقله كالدابة والشرعية وهو ما يكون ناقله الشرع وجه الضبط ان مستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى ان كان اللغوى فهى الحقيقة اللغوية وان كان العرف فعرفية وان كان الشرع فشرعية ولا يوجد غير ذلك بالاستقراء وكذا المجاز لان واضعه ان المستعمل فى ان طلق مجاز لغوى والصلوة المستعمل فى الدعاء مجاز شرعى والدابة فيما يدب على الارض مجاز عرفى ووجود الاولين ظاهر لا اشتباه فان بها الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة اللغوية والعقلاء اصطلاحات لم يقع فى اللغة واصطلح عليها دون غيرها كما نقل عند النحو ... وهو ما اسند اليه الفعل او شبهه وقدم عليه على جهة قيامه به والقياس عند الفقهاء وهو حكم على جزئى باتقال الحكم من جزئى اخر لاشتراك العلة ثم العرف قد يكون عاما كالدابة فانه لا يتعين ناقله وخاصا كالفاعل فانه يتعين ناقله وهو النحوى البحث الثانى فى الحقيقة الشرعية ويعنى بها اللفظ الذى نقله الشارع عن موضوعها اللغوى الى معنى او غلب فيه ... اطلقوا انه هل تم فى استعمل اى الشارع الذى يكون التخاطب معه وكلام مع المتكلم على اصطلاح الشرع ويكون من اهل اصطلاح الشرع المعنى المنقول اليه محل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية وهل ذلك بوضع الشارع لمناسبة فيكون منقولات ولا لمناسبة فيكون موضوعات على ما قيل الاختراع من الشارع كالنوع واستعمالها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع منه فيكون مجازات لغوية ثم غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة دورانها على السن اهل الشرع بسبب حاجتهم الى التعبير عنها دون المعانى اللغوية فصارت حقيقة عرفية حتى اذا وجدنا فى كلام الشارع مجردة عن القرينة يحمل على المعنى اللغوية والشرعى فعلى ايهما يحمل بعد ان قلنا انها منقولات او موضوعات مبتدأة حملناها على الشرعى فان الشارع يتكلم باصطلاحه وان قلنا انها مجازات حمل على المعنى اللغوى لان شان المجاز وان فى استعمال اهل الشرع يحمل على الشرعى بلا خلاف كالصلوة الموضوعة فى اللغة للدعاء و
نقلها الشارع الى الافعال المخصوصة وكالزكوة الموضوعة للنمو فى الشرع للقدر المخرج من المال ومثل الموضوع فى

في اللغة

في اللغة للقصد ونقلها الشارع الى المناسك المؤداة في الشرع ومعالم الحج التي تذهب اليها وامر بالقيام بعبادة
قد طال التشاجر والتنازع بين الاصوليين في اثباتها كما ذهب اليها المعتزلة فانهم اثبتوا الحقيقة الشرعية الشاملة لما
نقل من اللغة الى الشرع وما نقلوا الوضع الشارع من غير نقل من اللغة وسمى المعتزلة بهذا القسم بالدينية وفرقوا
بالاعلام اهل اللغة لفظا او لا يعلم معناه او لا يعلم كليهما وزعموا ان الاسماء المتعلقة بغير الجوارح كالايمان والكفر
والمؤمن والكافر من الدينية دون المتعلقة بالجوارح كالصلوة والمصلى اقول جمهور المتبرين من الاشاعرة
وجزم ذهبوا الى ان مقطعات السور مثل الم كهيعص حمعسق ونظايرها موضوعات الهمودلا ينسبه على العدا انما
لم يكن مستعملة في معنى قبل استعمالها في اوائل السور ثبت الحقيقة الشرعية وغيرها اى في المنقولات الشرعية كما ذهب اليه
القاضي وقال انه استعمل تلك الالفاظ في الشرعية ثم صارت بالغلبة حقيقة شرعية والحق ان المذهب هنا
اثنان وهو ان الوضع كان فيها معينا عن القرينة في اول الحال او كان في الاول بالقرينة ثم صارت بالغلبة حقيقة
شرعية اقول مثل هذا الاحتمال قائم في الحقائق الوضعية وايضا ما وضعها الاية عليهم السلام الا بعد اصطلاحهم
بل ليس منقولا شرعيا فلا بد من تقيم ان الشارع نقله وتحقيق من كلامهم ان الحقيقة الشرعية حقيقة بلا خلاف انما الخلاف
في انها هل كانت في الابتداء مجازا او حقيقة وهذا البحث قليل الجدوى كما لا يخفى الا ان يحمل تحقيق الشرعية
على ما وضعه الشارع اولا كما يفهم من كلام المص ونحن قد استوفينا الكلام في نهاية الوصول من نقل المذاهب ما ذكره
وتحرير محل النزاع ونقل محل الادلة الخصمين والمعارك التي بينها فدليل المثبتين انا نقطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة بما فيها من الافعال والاقوال والهيئات والصيام والحج كذلك وانها سابقة من تلك الالفاظ من
الفهم وهي علامة الحقيقة وهو معنى الحقيقة الشرعية واقول فيه بحث اذ الحقيقة الشرعية على ما عرفه المص يستلزم
الوضع المعنى من الشارع في اول الحال وهذا الدليل انما يفيد تبادر الالفاظ المتقدمة في فهم معانيها عند عدم
القرينة وهذا الغير محل النزاع وان تم لنا نمكن جعل النزاع لفظيا ونقول هنا ان قصد انا في اى حاكم بين الحقائق
الشرعية عدم ارادة بهذه المعاني شرعا بان تنكر اطلاق الصلوة والزكوة والحج على المعاني في الارادة منها لسان
الشرع او ثبوت ارادتها لغة بان يكون الصلوة كما يطلق على الدعاء يكون مستعملا في الاركان فهو مكابرة لانا نعلم
ان الصلوة الشرعي بالمعنى لم يكن في اللغة وكذا نعلم بنفي الاطلاق لفظ الصلوة على الاركان المخصوصة بتمامه
وان قصد انها مجازات لغوية كما ذهب اليه القاضي فهو حق لكنها حقايق شرعية بهذا لا يمنع ان يكون حقيقة
شرعية على التعريف الذي ذكره المص كما هو موجود خواص الحقيقة فيها من العلامات المخصوصة وهي التبادر الى
الفهم وعدم الاحتياج الى القرينة عند الاطلاق من اهل الشرع وعدم الاحتمال الى معنى آخر وعدم صحة السلب
عنه وصحة الاطراد كما يحكي تفصيله واما قلنا انها مجازات لغوية باعتبار ان الالفاظ المستعملة مجازات

في اول

٤٤

في اول الحال لان التحدي ان العرب لم يعتبها باعتبار تعيين اللفظ بازاء المعنى بخصه لهذه المعاني فلنا ان نجوز
لانا لو لم يكن مجازات لغوية لم يكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا والثاني باطل لقوله تعالى قرآنا عربيا ولقوله انا انزلناه
قرآنا عربيا اقول لا ريب ان مقطعات السور لم يكن في لغة العرب وهو ما وضعه الشارع كما يستعمل
القرآن على غير العربي وانهم فيما بعد اجاب الحنفية حيث اقر يتوا على القرآن بما يستعمل على الا معنى له كمقطعات السور
بان المقطعات موضوعة للسور فلزم عليها انهم استعمل القرآن على غير العربي ولو قيل انها لم يوضع ولزم ايضا من هذا
كان المحل وايضا اذا كان الوضع مواسه كان وضعه في لغة العرب في وقت تعليم آدم او بعثة نبيا عليه عليهم فهو داخل
في لغة العرب فلا يلزم ان لا يكون القرآن عربيا واذا كان النبي صلى الله عليه وآله من العرب ووضع الفاظا فهي داخلة
في لغة العرب لمعان آخر لا يخرج عن العربية بهذا فلا يلزم في كون القرآن عربيا كما قلنا وأجيب بان المراد عربية
القرآن باعتبار النظم والاسلوب او باعتبار التغليب او بارجاع الضمير في انزلناه الى السورة يوسف كذا في شرح
العضدي واقول فيه بحث اذ سورة يوسف مشتملة على يوسف وهو عجمي وكذلك ان امثال بهذه الاجوبة العضد
من التكلفات التمحلات والحق ان الاعلام كابراهيم ويوسف ومقطعات السور لا يخرج القرآن عن كونه عربيا البحث
الثالث النقل خلاف الاصل وفي ان الراجح عدم تعدد الوضع لان الاصل العدم ما لم يقم دليل الخلاف وبهذا الدليل
يعلم ان المجاز المشترك اللفظي بالحقيقة ايضا خلاف الاصل عملا بالاستصحاب وهو الحكم ببقاء شي كما لم يعلم عدمه
ولان الفهم انما يتم مع عدمه بعيني ما قلنا في الاشتراك والتوقفة على الوضع الاصلي ونجيء اما انه لابد من الوضع
الاصلي فظاهر واما انه لابد في النقل من ترك الوضع الاصلي فلانه ان لم يترك يكون مشتركا لا منقولا وهي انما هو في
التخاطب الشرعي فان المعنى الاول في هذا التخاطب منسوخ ومجاز وثبوت الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة
الى ما يتوقف على الاول اى الوضع الاصلي فقط لان ما موقف على ثلاثة اشياء مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الشرعية
الا على امرين واعلم ان من جملة المنقولات الشرعية صيغ العقود لان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء
هذا من جملة فروع البحث من الفصل كما ان البحث المذكور قبله كذلك قال صاحب الفصول الفرع الثالث في
القول بالنقل كما وجد الاسم الشرعي فهل وجد الفعل الشرعي ووجد الحرف الشرعي الاقرب انه لم يوجد الا تبعا
للاشتقاق واما تبعا فلان الفعل صيغة دالة على وقوع المصدر لشي معين في زمان معين فان كان المصدر لغويا
استحال كون الفعل شرعيا وان كان شرعيا وجب كون الفعل شرعيا تبعا للمصدر فلا يكون شرعيا بالذات الفرع
الرابع في ان صيغ العقود انشاءات ام اخبارات لا اشكال ان قولنا نذرت وبعت واشتريت صيغ الاخبار
وقد يستعمل في الشرع ايضا للاخبار بلا خلاف بل لا شك انما النزاع حيث استعمل لاستحداث الاحكام كانت اخبارات ام
انشاءات والاقرب الاول ان هذه الصيغ ان كانت اخبارا فاما ان يكون كذبا او صدقا فان كان

كذب فلا عبرة بها وان كان صدقا لوقوع الخبر اما ان يكون متوقفا على هذه الصيغ اولا يكون فان كان متوقفا
عليه فيلزم الدور لان كون الخبر صدقا يتوقف على وجود المخبر عنه والمخبر عنه ههنا هو وجود البيع مثلا فالاخبار عنه
يتوقف كونه صدقا على وجود البيع فلو توقف حصول البيع على هذا الخبر لزم الدور الثاني قوع وجود البيع
يدل على الجوزة على البيع بان يقال بعت مدل على ان الصيغة تؤثر في البيع الثالث ان قوله انت طالق لو كان
اخبارا لكان اما عن الماضي او عن المستقبل او الحال والكل باطل فبطل كونه اخبارا اما كونه اخبارا عن
الماضي فلانه لو كان كذلك لامتنع تعليقه بالشرط لان التعليق عبارة عن توقيف دخوله في الوجود على دخول
غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود واما عن المستقبل
فلان التصريح بصيغة مستقبل في المستقبل لا تقع اذا اصرح في المقصود لا يوجب الطلاق في ما هو اضعف يكون
اولى اقول ـــ لا يخفى ما في كلام المعول ومن العجب ما فيه انه اختار ان النقل الشرعي في العقود غير واقع
بالاستقراء وبالدليل الذي ذكره ثم ذكر بعيده بسطر صيغ العقود التي الكثر الافعال المنعقدة انها منقولات
شرعية على ان المنقول الشرعي المبحوث عنه في هذا المقام اعم مما هو بالذات وبالعرض تخصيص البحث بما هو بالذات
خارج عن وظيفة المقام وايضا لا يقع الطلاق الا بصيغة معينة ولا يعتبر الشرط كما هو مذهب الامامية وايضا دعوى
ان صدق الخبر فرع وجود المخبر عنه ومحتاج اليه مشكل في غير اسع الالان فقح بالتصور في غير الماضي والمستقبل ولعل
ليس كذلك اذ ليس عند ذلك صباح ولا مساء ولا لازم الكذب على تقدير عدم العبرة بها وعدم ترتب الحكم الشرعي عليها
او صيرورته كل صيغة باقي ويتسلسل على تقدير صدقها فان بعت لا يحقق الا بصيغة مثلها قبلها وينقل الكلام اليها
ويلزم جواز بطلان التالي لان الاشارات الاسامي او كافية للامور الغير المتناهية اعني الصيغ المذكورة الغير المتعددة زمانا
اقول ـــ هذا الدليل انما يتم على تقدير ان لا ينفي الى بيع ضمني لا يحتاج الى الصيغة فح لا يتسلسل قال المص في نهاية
الاحكام اما البيع الضمني فلا يعتبر فيه الصيغ المذكورة ويكفي فيه الالتماس والجواب كما في قولك اعتق عبدك عني
على الف وكذا الكلام في انها يمكن على حاله ما كان يقدر على الصيغة فانه يكفي فيه الكتابة والاشارة كان الاولى هذا
على مذهب الامامية واما على مذهب غيرهم فلا يلزم التسلسل اصلا لانه لا يحتاج الى صيغ العقود المذكورة وايضا
يكفي المجازية بان يكون بعت مجازا في المعنى الانشائي فلا يثبت المقصود بالدليل المذكور البحث الرابع في الفرق
اي الفارق والمميز بين الحقيقة والمجاز وهو اي الفارق من وجوه قال الاصوليون يعرف المجاز عن الحقيقة
بالضرورة بان يصرح اهل اللغة بالاسم او بالحد او بالخاصة وبالنظر بان يرتب دليلا مع عند لغة ومنع وجهه
اشار المص الى القسم الاول وهو ما يعلم لا بالنظر والى بعض الوجوه التي تعلم بالنظر في الفرق بين الحقيقة والمجاز
الاول ان ينص عليه اهل اللغة اما بالاسم او بالحد والنقض بالاسم كان يصرح هذا حقيقة او هذا مجاز او يقولونها

45

ان في وجود فواص وهو ايضا يمكن جعله من القسم الاول بان نقول عليه تصريح اهل اللغة بوجود الغواص كما قال الاكثرون
ويمكن ان لا يجعل منها بان يقال الا ان الخاصة ويظهر فيها وجعلها بهالة مجازا دليل كلام المص الى الثاني والتصريح بحاجة
حقيقة والمجاز بان يقال مثلا هذا الاطلاق يحتاج الى العلاقة او لا يحتاج اليها الثالث سبق المعنى الى الفهم بان يتبادر
المعنى المستعمل فيه اللفظ الى الفهم من غير قرينة وهذا التبادر دليل الحقيقة وعكسه وهو ان لا يتبادر المعنى المستعمل فيه
اللفظ الى الفهم اذا لم يكن قرينة وعدم التبادر عند عدم القرينة دليل المجاز هذا هو المفهوم من المحصول ونهاية الوصول
وكثير من شروح المختصر واورد عليه النقض بالمشترك اذا استعمل في احد معانيه فانه لا يتبادر المقصود الى الفهم عند عدم
القرينة وقد قرر النقض بوجه اخر وهو ان المشترك اذا اطلق لا يسبق الى الذهن شيء من معانيه فيكون مجازا في
كل واحد وكذا النقض بالمنقول فانه مجاز مع انه يتبادر الذهن الى المنقول اليه بلا قرينة لكن جواب الاخير ظاهر
اذ المنقول حقيقة وان كان الايراد باعتبار الاول يحال فلا تم الا ان يقال بلا قرينة واجيب عن الاول بان العلامة لا
يلزم انعكاسها ورد بان النقض اما في المجاز او في الحقيقة اذ اجعل علامة الحقيقة التبادر وعلامة المجاز عدم التبادر
فيكون النقض باعتبار الاطراد قال العلامة التفتازاني لما كان اصل الاعتراض فاسدا اما على علامة المجاز
فظاهر واما على علامة الحقيقة فلان العلامة لا يجب انعكاسها عدل الشارح المحقق الى تقرير الاعتراض بان المجاز
ما يتبادر الذهن الى غير المعنى المقصود منه والحقيقة ما لا يتبادر الى غير المقصود وح اذا استعمل المشترك في معناه المجازي
يصدق عليه انه لا ينتقل الذهن الى غير المقصود منه فان الذهن يتوقف بين معانيه وخلاصة الجواب ان الحكم
ان احد معاني المشترك من غير تعيين مراد المتكلم استعمل فيه اللفظ وهذا القدر يكفي في صحة دعوى تبادر غير المقصود
وهذا انما يتم على مذهب من لا يجوز استعمال المشترك في معنييه معا عند واما على مذهبنا فالجواب ظاهر واقول
ان ان نقرر اصل الاعتراض بحيث يندفع عنه ما ذكره والذي ذكره بعض الافاضل عليها قرره العلامة التفتازاني
ان اولا فلان المراد بتبادر المعنى المستعمل فيه بحيث ان يصير متعينا عند السامع وح يتوجه النقض بالمشترك كما لا يخفى و
اما ثانيا فبان علامة الحقيقة تبادر الذهن الى المعنى المقصود لولا القرينة بان يكون مرادا او المجاز عكسه واسماء الاشارة
مثل هذا والضمائر مثل هو ونظائرها اذا اطلقت لا ينتقل الذهن بلا قرينة الى احد معانيها بان يكون مراد
المتكلم وان اريد حين استعمالها في الكلام والتي طلب فلا ينتقل الذهن الا الى احد معانيه لان التي طلب قرينة وليس
كلا منافية وح لا يكون تقرير السؤال عليها ما اورده جمهور الاصوليين فاسدا ان قلت الاستعمال الصحيح في هذا انما يتصور
اذا كان بالعهد الذي هو القرينة قلت الاستعمال الصحيح في المجاز ايضا يكون مع القرينة ان قلت ان جعل العلامة عدم
التبادر الى الغير في الحقيقة والتبادر الى الغير في المجاز كما هو مقتضى عبارة ابن الحاجب في المختصر لا يتوجه الاشكال بما
الاشارة ونظائرها لان هذا اذا استعمل في معنى لا يتبادر الذهن الى غير معناه قلت يتوجه الاشكال بهذا اذا استعمل

في معناه المجازي فانه لا يتبادر منه غير المقصود لا مجملا ولا مفصلا كما اذا اطلق بلا قرينة التخاطب على المعنى المجازي وهو المعنى
الكلي الذي ليس بشيء رايه حتى انه لولا القرينة لا ينتقل الذهن الى احد معانيه بان يكون مراد المتكلم وكذا مثل من
حرفا علامة له فاذا اطلق بمعنى في مجازا ينتقل الذهن بالقرينة الى الظرفية فاذا انقطع النظر عن القرينة لا ينتقل
الذهن الى شيء اصلا فان قلت احد المعاني في المشترك قد يكون مانوسا فلا تحير الذهن بل تعين المراد قلت
الانس داخل في القرينة والفرض التجرد عن القرينة على ان الفرق كونه مادة واحدة ومن المشترك الذي لا يكون احد
معانيه مانوسا ان قلت القوم صرحوا بان الشهرة علامة الحقيقة فلا يكون الانس داخلا في القرينة مطلقا قلت الانس
والشهرة في المجاز انما يفيد الانتقال الى الحقيقة بخلاف المشترك فان الحقيقة مفهومة منه الا ان الذهن تردد في تعيين
المقصود ولهذا جعلوا الانس والشهرة في المشترك قرينة للمراد دون المجاز ان قلت يمكن التفاوت في اصل المعنى
بان يكون احد المعاني معلوما باليقين والاخر بالظن معلوما وانه ارجح بسبب الشهرة التعيين اقوى والظن بمرتبة
التعيين في الاحتمال قلت قد يكون الشهرة قرينة الاحتمال لان المعنى الذي ورد على الذهن مكررا او لو كان العلم بالوضع فيه
ظنيا يكون اقرب الى الفهم من غيره وان ذكر مرارا او لو كان العلم بالوضع فيه يقينيا فان قلت اذا فرضنا ان العلم بالوضع في احد
المعنيين يقيني وفي الاخر ظني يفهم اليقيني دون الظني حيث يكون مرادا والا يلزم الترجيح من غير مرجح فما قيل ان الذهن
لا ينتقل الى احد المعاني يلزم الترجيح من غير مرجح ثم قلت انما بنوا كلامهم هذا على ان العلم بالوضع قد يكون يقينا وفيه ان
تفاوت الظن يكفي في السوال وقد مر ان مادة واحدة يكفي للمناقض الرابع تجرده من القرينة من خواص الحقيقة
اي استعمال اللفظ في المعنى في الكلام بلا قرينة من علامات الحقيقة الا ان … بما قال في التلويح … ان معناه ان
عدم الاحتياج الى القرينة من علامات الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز اي احتياج اللفظ في معناه الى القرينة علامة المجاز
وانما قال دليل المجاز ولم يقل من خواص المجاز لان القرينة يحتاج اليها في فهم المعنى في مثل اسماء الاشارة والضماير و
الحقيقة المرجوحة … تحمل الخواص على الاصطلاحي على تقدير ان يكون المجاز المشهور ملحقا بالحقيقة الخامس
تعليق الكلمة بالمستحيل … لغة لانه قد يستحيل التعليق في الواقع لكن اهل اللغة لا يعلمون انه محال
والمراد استحالة التعليق في لغة التي طلب … وجاز … عند اهل الحق لا عند المجسمة ويمكن ان يجعل لغة
قيدا للتعلق … ويجوز ان يكون قيد التعليق … بخلف دليل المجاز مثل واسأل القرية فان سوال …
… من العاقل عادة لان الغرض من السوال استعلام السادس الاطراد بمعنى كلما تحقق المعنى اطلق اللفظ
دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم اي لما راينا ان العالم يحمل على من له العلم
ورأينا كل من تحقق فيه العلم يحمل هذا المعنى … دائما هذا اللفظ حكمنا بان العالم حقيقة فيه … في الشرح العضدي
ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع اقول … الجواب جعل الاطراد دليل الحقيقة ومراده

ان الغالب … الاطراد … اذا اشتبه علينا لفظ بانه هل هو حقيقة او مجاز فاذا رأينا الاطراد وقد علمنا ان الاطراد
غالبا يتحقق في الحقيقة فنستدل هكذا بان هذا اللفظ يتحقق فيه الاطراد وكلما هو كذلك فهو حقيقة فهذا حقيقة ولا ينافيه
ندرة … كما يقال هذا يوم الغيم وكل يوم الغيم ماطر فهذا ماطر وكذا الحال في الاستقراء الناقص ولا يضر التخلف في يوم
لكن في شرح المختصر العضدي ان عدم الاطراد دليل المجاز بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله
في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما يقال واسأل القرية لانه سوال اهلها ولا يقال واسأل البساط وان وجد
فيه ذلك وقال … لذلك واسأل القرية للاتساع واسأل … وتحقيقه كون عدم الاطراد
دليل المجاز بان عدم الاطراد قد يكون لمانع الشرعي مثل … يطلق على غير الله تعالى العلم والسخي عالم ولا يقال
له فاضل والسخي يطلق على غيره … جواد ولا يقال له … اي قد يكون لمانع اللغوي مثل
الابلق في غير الفرس مع ان البلقة … كل حيوان يكون لونه مركبا من … والسواد وكذا القارورة
يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيه والدن والكوز … فان اجيب عنه بان
المراد ان المجاز يعرف بان لا يطرد من غير مانع لغة او شرعا … مما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع في
… والعرف منعت الابلق والقارورة بغير الزجاجة … معرفة المجاز
بعدم الاطراد الذي ليس مع المانع بيانه ان عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه ممكن ومعا ما عدم المقتضي او وجود
المانع وقد فرض ان لا مانع فهو لعدم المقتضي ولا مقتضي لصحة الارادة الا الوضع فيتحقق ان يعلم … بعد
… ذلك الا … عدم جواز ارادة ذلك الا فرضه فاذا … عدم الاطراد بعدم الوضع
وعدم الوضع بعدم الاطراد وهو دور … في الشرح العضدي واقول لا يبعد … كلام المجيب … فلنا …
… بعدم الاطراد دليل … لا يعلم … المانع فيه … عدم المانع … ان طريق العلم بعدم
الاطراد … في الشرح العضدي … بان … المطلق … الجواد …
… لا يطلق على … وجوده … انه ليس للجواد المطلق بل للجواد المقيد وهذا هو المراد ولا يلزم
النقض على عدم الاطراد بعدم الاطراد واقول … نعم في بعض … انه لا يستعمل احد معاني
كل ما استعمل فيه الاخر مثل … انهم … العلم مع ان العالم يطلق على الله تعالى ولا يطلق
العارف عليه فلا يتم الجواب المذكور ويبطل جعل عدم الاطراد دليل المجاز لانه لو كان دليل المجاز لكان …
مجازا … ان الدليل لا يمنع كونه دليلا التخلف في النادر ولكن هذا لا يجوز عنده … النقض بالاطراد
بالاسد في الرجل الشجاع كما مر البحث الخامس في اقسام المجاز وهو اي المجاز … في الفصول … في مفردات
الالفاظ او في مركباتها … او فيهما اما الذي في المفرد كاطلاق الاسد على الشجاع واما الذي في المركب فخط بعنوان

يستعمل كل واحد من الفاظه في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا للواقع كقولهم انبت الربيع البقل فان
الانبات بمعناه الحقيقي اللغوي وكذا الربيع وغيره لكن الاسناد غير مطابق لما عليه الحقيقة فان الانبات من فعل
الله تعالى واما الذي يقع في المفردات والتركيب معا كقولك لمن رايته احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل لفظ الاكتحال
لا في موضوعه الاصلي ولفظ الاحياء كذلك ثم نسب الاحياء الى الاكتحال مع انه غير منتسب اليه وقد جاء في القرآن
والاخبار من الاقسام الثلاثة شيء كثير والاصوليون لم يتنبهوا للفرق بين هذه الاقسام وان لخصه الشيخ عبد
القاهر النحوي رحمه الله واشار المص الى هذا بقوله الاول اي انه يقع في المفردات كالاسد اذا اطلق على الرجل
الشجاع او في المركبات كطلعت الشمس لان الطلوع هو حركة الشمس الى فوق الافق لحركة الفلك الاعظم فنسبته
الى الشمس مجاز وفيه ان الطلوع هو الظهور في اللغة في القاموس طلع الكوكب والشمس طلوعا ظهر والظهور
منسوب للشمس حقيقة فالمثال المطابق انبت الربيع البقل كما مر وانت خبير في المثال سهل وهو عقلي اي مجاز عقلي لان
المراد من قولهم انبت الربيع تصوير معنى الانبات بذكر الربيع ليتنقل العقل اليه او يجيء تفصيله وجمعهما اومعا
اي يقع في المفردات والمركبات مثل احياني اكتحالي بطلعتك اي سرني رؤية صورتك فالاحياء بمعنى السرور
والاكتحال بمعنى الرؤية فالسرور انما يحصل من الله تعالى فنسبته الى الرؤية مجاز ولو قيل
ان التوليد على مذهب الشيعة والمعتزلة واقع ولا منع ان تولد الرؤية السرور في الشرح العضدي لو كان المجاز
مستلزما للحقيقة لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات معنى متحقق وليس كذلك
قال ابن الحاجب فالحق ان المجاز انما هو في المفردات ولا مجاز في المركب حتى يلزم ان يكون له معنى فيلزم
الاستعمال او الوضع فيه فان قلت قال عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد فان
موجد السرور هو الله تعالى قلت هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد فانه لا فرق بين قولك سرتني رؤيتك ومات
زيد وضرب زيد فان جهة الاسناد واحدة في الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذي يزيل الوهم الحلية
ان جعل الفعل مجازا في التسبب العادي في سرتني رؤيتك اي صارت سببا للسرور عادة واعلم انهم اختلفوا في
نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل في اللفظ او المعنى والاحتمالات كثيرة
والتاويل في اللفظ اما في الانبات او في الربيع او في التركيب فالاحتمالات الاربعة الاول التاويل في
المعنى وهو انه اورده ليتصور معناه فينتقل الذهن منه الى انبات الله تعالى فيه فيصدق به وهو قول صاحب
المحصول ان المجاز عقلي لا لغوي الثاني ان التاويل في انبت وهو التسبب العادي وان كان وضعه
للتسبب الحقيقي وهو قول ابن الحاجب الثالث ان التاويل في الربيع فانه تصور بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه
ما يسند الى الفاعل الحقيقي مثل قولهم صبحنا الخزرجية بهز مرهفات حيث جعل المرهفات ... وهو قول صاحب

فالاحياء مجاز عن السرور والاكتحال مجاز عن الرؤية والطلعة مجاز عن الصورة والتركيب ايضا مجاز حيث اسند الاحياء وهو فعل الله تعالى حقيقة الى الاكتحال

المفتاح

ق م البار

47

المفتاح انه من باب الاستعارة التخييلية الرابع ان التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تاليف
معنوي وهذه وضعت لملابسة الفاعلية بان يسند الى الفاعل حقيقة فاذا استعمل لملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا
نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر الجرجاني والحق انها تصرفات عقلية ولا حجر فيها والكل ممكن والنظر الى
قصد المتكلم قال العلامة التفتازاني لا خفاء في ان مدلول اسناد الفعل الى الشيء هو قيامه به وثبوته له بحيث يتصف
بهذا الاتصاف فاذا اسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان وغيرها نحو جد جده وانبت الربيع وجرى
النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه عن ظاهره بتاويل اما في المعنى او في اللفظ اما المسند او المسند اليه او الهيئة
التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث اسند الفعل الى غير ما يقتضي
العقل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر وصاحب المحصول وتبع على البيان الثاني ان المسند مجاز
عن المعنى الذي يصح الاسناد الى المسند اليه وهو قول ابن الحاجب الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما
يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكي الرابع ان لا مجاز في شيء
من المفردات بل شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي
فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء
البيان لكنه ليس ببعيد اقول ما ذكر من ان القيام والاتصاف مما لا بد منه في كون الاسناد حقيقيا
يشكل في نحو علم الله تعالى وساير صفاته وكذا في افعال الضوء وعدم الممتنع الا ان يقال بالمجازية فيها او يقال
ان اهل اللغة لم يتفطنوا به او يقال هذا البحث بالحقيقة راجع الى ما قالوا من اعتبار القيام في المشتق ثم ان
المشهور ان النسبة مستفادة من الفعل ويلزم من هذا القول ان يكون مدلوله الهيئة ثم قال وانما ذكر التاويل
المعنى في ترتيب الوجوه الاربعة المذكورة فيه ابحاث الاول ان قوله لتصور معناه ان اراد بالتصور التابع للفهم
على ما هو الظاهر فهو ليس بمدلول الجملة الخبرية فلا بد ان يكون مجازا لغويا وان اراد انه اطلق ليعلم الحكم الذي هو مدلوله
لكن لا يكون مع الافادة ومناط الصدق والكذب بل لينتقل منه الى حكم آخر فيصدق به يكون هذا كناية ولم
يقل به صاحب المحصول ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية اقول فيه ان الحدود الحقيقية والرسوم كلها
من الحدود والرسوم في صورة مركب تام خبري ولا يفيد الا التصور باتفاق المحققين مع ان الفهم لا يسبق الا اليه
في مقام التعريف بدون القرينة فلا يكون مجازا لغويا وايضا القضايا المخيلة مثل العسل مرة مهوعة الخمر ياقوتة سيالة
وامثالها لا يصدق بها العاقل بل يذكر للترغيب والتنفير وهكذا يتصور في انبت الربيع البقل فلا يفيد التصور
الثاني ان جعل المسند موضوعا للتسبب الحقيقي مجازا في التسبب العادي مع انه لا يقع فيما يسند الى المصدر نحو
جد جده مخالف لما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة على

الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سيا حسيا او غير حقيقي وقد اقام الشيخ عبد القاهر في ذلك
ادلة كثيرة وتبعه صاحب المحصول والسكاكي على ان القلب حقيقي واحترز على ظاهره لزم ان يكون في الافعال
المسندة الى غير الخالق مجازا باعتبار المسند او الاسناد على ما فرى بعض ان رحين على الشيخ عبد القاهر من انه ذهب
الى ان الاسناد في نحو طلعت الشمس ومرض زيد مجازي اقول لو صح ما نقل عن علماء البيان ان الفعل
لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة على نسبته الى الفاعل ليكون مرض زيد وطلعت الشمس حقيقة يلزم ان
يكون انبت الربيع البقل حقيقة بحسب اللغة من غير تأويل في الطرف والنسبة وايضا يلزم ان يصح نسبته الى كل سبب
سواء كان معدا او شرطا او غيرهما ويكون حقيقة ثم توجه على من يقول ان الفعل لا بد وان يسند الى الفاعل الحقيقي
ان ما ثبت لا يمكن ان يكون فاعله الا على الحقيقي وكذا مرض كما لا يخفى وفيه ان ما قاله مبني على ما ادعى من اعتبار
القيام في الاسناد وهو لو تم يفيد ما ادعاه والنقض يجوز جدية وانما يلزم لو كان التأويل في كل صورة من الفعل
وفعل الاحتمالات الاربع في نحو انبت الربيع البقل ان كل ان التأويل في الربيع ان كان بجعله مجازا عن القادر
المختار على ما زعم بعض المتأخرين من كلام السكاكي فليس يستقيم القطع بان المراد بالمنية في قولهم اظفار المنية هو حقيقة
الموت لا السبع ولتصريح السكاكي بان المراد بها السبع بادعاء السبعية لها وان اراد به تشبيه بالقادر المختار وتصوره
بصورته فاسند اليه ما اسند الى القادر المختار على ما يشعر كلام السكاكي لم يكن هذا مغنيا عن القول بكون الاسناد مجازيا
لان حق الانبات ان يسند الى القادر دون الزمان المشبه بالقادر المتصور بصورته وكذا ان جعل الاستعارة
بالكناية هو اسم المشبه المذكور بطريق الكناية وايراد اللوازم دون التصريح حتى يكون اظفار المنية بمنزلة اظفار
السبع مجازا عن المنية لان الانبات حقيقة يكون الى الربيع فيحتاج الى التأويل اقول هو ان حق الانبات ان
يسند الى القادر ينافي ما نقل عن علماء البيان والجواب ان ذلك في خصوص انبت الربيع الرابع ان قوله هو
قول صاحب المفتاح انه من الاستعارة التخييلية ينبغي ان يكون من سهو القلم والصواب الاستعارة بالكناية
ولما تقيد بنحو صبحنا الخزرجية مرهفات فمبني على ان السكاكي لما رد الاستعارة التبعية الى الاصلية لم يجعل
صبحنا استعارة ولزم جعل المرهفات استعارة بالكناية عن المشروبات واتباع صبحنا عليه قرينة كما صرح
به في قوله تقديم لهزميات هذا ومن نظر في كلام الشيخ عبد القاهر وصاحب المحصول علم انه لم يخالف الشيخ اصلا
ولم يزد على تنقيح كلامه وانما اتفق على ان ليس في قولهم انبت الربيع البقل مجاز وضعي اصلا لا في المفرد
ولا في المركب بل عقلي بان اسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي ولما كان ذكر
التشبيه موهما ان يكون هناك مجاز وضعي علاقته المشابهة حاول الشيخ ازالة الوهم فقال هذا التشبيه ليس
هو التشبيه الذي يفاد بالكاف وكان ونحوهما بل هو عبارة عن جهة المراعاة في اعطاء الربيع حكم القادر المختار

٤٨

ثم قالوا اشبه ابليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر والعجب كل العجب من الشارح مع احاطته بفن البيان واطلاعه على اقوال
العلماء كيف خبط في هذا المقام وتخطى في تقرير اقوال العلماء الاعلام اقول الا ترى ان الفعل لا يتبع
الا حدثا ونسبة كما نقل من علماء البيان فالمعقول لدينا بل هو نسبة الانبات الى الربيع وجوابه ظاهر بعدما عرفت
ما يتعلق بجواب ذلك لكن بقي هنا كلام وهو ان اول كلام العلامة التفتازاني يقتضي ان لا يكون في صورة
المجاز العقلي تأويل البتة مع انه ليس كذلك وايضا اذا قال ان النسبة مدلول الفعل كما هو المشهور او مدلول
الهيئة كما زعم من كلام العلامة يكون المجاز العقلي والاحتمال المنسوب الى الشيخ عبد القاهر مجازا لغويا الا ان
يادل لا مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة على قول بعض المحققين لان مثل المثل هو الله تعالى
وفيه غير معقول وقال بعض المحققين هذا من قبيل قولهم مثلك لا يبخل اي انت لا تبخل ويمكن ان يقال ان
المراد في قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي المثل لان الاسم ليس شيئا وكنت خبر فيكون معناه ليس شيء مثل مثله
ونفي مثل المثل اسه من الشيء اما بعدم الشيء وهو ظاهر البطلان او بعدم ابنه وهو ايضا باطل لان هذا قول
وما بقي المثل لانه اذا تحقق المثل تحقق مثل المثل فثبت مفهوم مثل المثل الشيء وهو الله تعالى مع ان
الآية تدل على انه مسلوب عن كل شيء اي نفي المعنى الى يدا النقصان مثل قوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية
وهذا المعنى انما تم بتقدير اهل فيكون مجازا بالنقصان الثالث النقل مثل الاسد فانه نقل عن معناه
الحقيقي لعلاقة الى الرجل الشجاع ومع بقي قسم آخر مثل قولهم انبت الربيع البقل اذ ليس فيه النقل ولا
الزيادة ولا النقصان في المحصول قال ابو عبد الله البصري في تعريف الحقيقة والمجاز الحقيقة ما انتظم لفظها معناه
من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل والمجاز هو الذي لا ينتظم لفظه معناه اما بزيادة او نقصان او نقل
فالذي يكون لزيادة وهو الذي ينتظم عند اسقاط الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانا لو اسقطنا الكاف
استقام المعنى والذي يكون للنقصان هو الذي ينتظم الكلام عند الزيادة كقوله تعالى واسأل القرية لو
قيل واسأل اهل القرية استقام الكلام والذي لاجل النقل قولك رأيت اسدا وتعني الرجل الشجاع واعلم ان
هذا التعريف خطأ لان المجاز بالزيادة والنقصان انما كان مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى
موضع آخر في المعنى وفي الاعراب اذا كان كذلك لم يجز جعلهما قسمين في مقابلة النقل اما في المعنى فلان قوله
تعالى ليس كمثله شيء معناه نفي مثل مثله وهو باطل لانه يقتضي نفيه تعالى لانه مثل مثله الا انه نقل عن هذا المعنى
الى نفي المثل وكذا قوله تعالى واسأل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها واما في الاعراب فلان
الزيادة والنقصان متى لم يغير الاعراب الباقي لم يكن ذلك مجازا فانك اذا قلت جاءني زيد وعمرو فهو في الاصل
جاءني زيد وجاءني عمرو الا انه حذف احد الفعلين لدلالة الثاني عليه ولكن لما لم يكن الحذف سببا لتغير الاعراب

لم يكن علاقة بكونه مجازا وهكذا الكلام في جانب الزيادة والاولى اذا اوجبا تغيير الاعراب كانا مجازين وذلك انما
يتحقق عند نقل اللفظ من اعراب الى آخر وهذا عبارة المحصول قال العلامة في النهاية ان التعريف الذي اختاره ابو
عبد الله البصري هو وابي هاشم وابي علي وح نقول ان مراد من قال بالتعريف المذكور بالنقل المقابل للزيادة
والنقصان كما يفهم من تمثيله بقوله رايت اسدا نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي فيصح المقابلة وح يصح تقسيم
العلامة المجاز الى الزيادة والنقصان والنقل ولا يتوجه ما اورده صاحب المحصول من ان النقل يعم الاقسام
لكن يتوجه على العلامة انه قال في النهاية مثل ما قال صاحب المحصول ويمكن ان يقال برجوعه في هذا الكتاب
او يقال لا يلزم في التقسيم ان يكون الاقسام متباينة لكن كلام السيد قدس سره في حاشية المطول
وشرحه على المفتاح لا يلائم ذلك قال في حاشية المطول ان الاصوليين بعدما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا
في امثلة المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا للمجاز عندهم معنى آخر كما ذكره صاحب المفتاح ونسبه
الى السلف وزعم ان الاولى ان يعد ملحقا بالمجاز فالمفهوم من كلامهم ان القرية مستعمل في اهلها مجازا ولم
يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناك مقدر في نظم الكلام ح فان الاضمار يقابل
المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا بالمعنى
المتعارف بسبب النقصان وكذلك قوله تع ليس كمثله شيء مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز
هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز هذا عبارة الحاشية بحروفها وقد عرفت من كلام
العلامة في النهاية وكلام المحصول ان المجاز على تعريف السلف كابي علي وابي هاشم وابي عبد الله البصري يشمل
المجاز بالمعنى الذي قاله صاحب المفتاح والاصوليون لا ينكرونه وايضا تعريف المجاز باللفظ المنقول الخ
لا ينقل عن اعراب الى آخر شامل له كما يستفاد من المحصول قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح
بعد قول صاحب المفتاح ورايي في هذا النوع من المجاز ان يعد ملحقا بالمجاز وتشبيها به لما بينهما من الشبه
وهو اشتراكهما في التعدي عن الاصل الى غير اصل لا ان يعد مجازا وبسبب هذا لم اذكر الحد شاملا له ولكن
العهدة في ذلك على السلف انتهى بحث وهو ان الذي نقله من كلام السلف دل على ان الكلمة المنقولة عن حكمها
الاصلي الى غيره يطلق عليه المجاز لتعديها عن ذلك الحكم الاصلي الى غيره وهذا معنى آخر للمجاز غير الذي
في الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له فيكون لفظ المجاز عندهم اما مشتركا بينهما واما مجازا في المعنى الاول لاجل
الشبه في التعدي عن اصل الى غير اصل وكأن المصنف لم يذكر المجاز شاملا لهذا المعنى الآخر كذلك السلف
لم يذكروه شاملا له مع اختلاف عباراتهم وتقسيم المجاز الى ما هو راجع الى المعنى وما هو راجع الى حكم الكلمة باعتبار
تاويله ما يطلق عليه المجاز كتقسيم المجاز الى اللغوي والعقلي فليس هنا عمدة كما قال بها على السلف سوى الاطلاق

لفظ المجاز ووجها لا ينافي ما قلنا فيه اصلا هذا كلام شرح المفتاح وكلام الشارح العلامة ... ايضا قريب الى هذا
واقول ... انت رهين بان تقسيم المجاز الى العقلي واللغوي تقسيم لما يطلق ... ما هو بناء على ما قالوا ان
المجاز العقلي انما هو مختص بتصرف العقل باسناد الفعل الى خلاف ما يقتضيه العقل الخالص بحيث لا يكون مخالفا للوضع واللغة
اصلا في شرح المفتاح للسيد الشريف قدس سره بعد قول المفتاح ان انبت الربيع للقادر ان قلت لا فائدة الى ان
ان انبت موضوع لما هو المجاز لكون انبت الربيع مجازا عقليا اذ قد ثبت عند العقل ان الانبات لا يصدر الا عن
المختار فاذا اسند الى غيره فقد تعدى مكانه الاصلي بحكم العقل فيكون مجازا عقليا قطعا فانا نفرض مع ذلك انه وضعا
من الاوضاع قد عينه لما هو كان مجازا لغويا مع كونه مجازا عقليا اذ لا منافاة بينهما قلت ان المجاز العقلي انما نسب الى
العقل اذا لم يكن هناك تصرف في امر لغوي انهم جعلوا المجاز العقلي مقابلا للغوي ولا فائدة في اعتبار العقلي
علاحدة مع اندراجه في اللغوي هذا كلام السيد قدس سره وفي شرح المفتاح للعلامة التفتازاني الاصطلاح وقع على جعل
المجاز العقلي مقابلا للغوي وان المخالف لوضع اللغة ليس مجازا لغويا لا عقليا وان كان متعديا مكانه الاصلي بحكم العقل
ايضا هذا عبارة شرح العلامة التفتازاني وان شئت رهانا على ذلك مطابقا للمفتاح وح نقول ان المجاز العقلي ليس
يتحقق بهذا المعنى اصلا في انبت الربيع البقل ونظائره اذ نسبة الفعل الى ما هو في مفهومه على ما هو المشهور يقتضي
القيام وكذا ان قلنا بان الهيئة تدل على قيام الفعل بفاعله كما يتراءى من كلام العلامة التفتازاني فيما نقلنا عنه
فيكون اسناد الانبات مخالفا للوضع فبطل المجاز العقلي بناء الا ان يقال المجاز العقلي عام لما خالف الوضع وح
لا يكون تقسيم المجاز الى العقلي واللغوي باعتبار ما يطلق عليه لفظ المجاز وباعتبار التعدي عن محله الاصلي ولو قلنا
ان المجاز العقلي ما لا يخالف الوضع اولا لا يبقى للاحتمال الذي نسب الى الشيخ عبد القاهر من ان انبت الربيع البقل
بمعنى انبت البقل توهم انك تقدم ربيعا وتوجه انه محال فانه ح داخل في الاسناد الى غيره هو على ان يد الاعمال
ليس وجه ... وهو ان الهيئة كما يفهم من كلام العلامة التفتازاني فان المركب بجميع طرفيه وهيئته مع قيد الكل كما انه مستعمل في الشبه
الا ان يراد بالهيئة المجموع المذكور ولكن هذا خلاف الظاهر الا انه يدفع على هذا التقدير ما قلنا انه خلاف المشهور من
ان النسبة جزء لمعنى الفعل ثم ان هذا الاحتمال الذي قال العلامة التفتازاني انه غير بعيد في غاية البعد اذ يلزم
فيه مجازان لغويان الاول اسناد الانبات الى غيره هو ان جعله مجازا لغويا وان قلنا انه عقلي يلزم مجاز عقلي و
لغوي واعلم انا قد اوردنا تعريف المجاز انه مشتمل على تعريفه كما نقلناه عن علماء الاصول وح لا احتياج الى كلامهم حمل تقسيم
باعتبار ما يطلق عليه المجاز اي التعدي عن محله الاصلي لم اولم يقع من سلف على البيان يكون في كلامهم باعتبار
ما يطلق عليه المجاز اولا قلنا من التعدي عن محله الاصلي الى غير محله الاصلي الثالث ان المجاز يكون على اقسام
منها اطلاق السبب على المسبب في المحصول الاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية مثال تسمية الشيء

كما يقال سال الوادي ومثال التسمية بالصورة تسمية اليد بالقدرة ومثال التسمية بالفاعل حقيقة او ظنا تسمية المطر بالسماء
ومثال التسمية بالغاية تسمية العنب بالخمر اقول لعله نظر الى معظم الاسباب فان الاسباب بالجملة اكثر
والظاهر ان تسمية الوادي قابلا مسامحة وكذا تسمية القدرة صورة وانها من قبيل تسمية المحل باسم الحال او الحال
باسم المحل وان تسمية المطر بالسحاب وتسمية المعلول باسم محل صدوره وكذا تسمية العنب خمرا فانه ليس علة لوجود الخمر فانه
ان اريد بالخمر الخمرية العارضة اعني الكيفية العارضة لماء العنب فهي ليست علة غائية وان اريد ذات ماء العنب
فكذلك وهو ظاهر وبالعكس اي تسمية السبب باسم المسبب كتسمية الضرب الشديد بالموت والضرب الشديد
اما معد للموت او منشأ فعلم ان الاسباب الاربعة وغيرها ومنها تسمية الشيء باسم شبيهه كالاسد لزيد الشجاع من جهة
للحيوان المفترس وهو المستعار والمجاز مرسل ان كانت العلاقة المصححة غير المشابهة بين المعنى المجازي والمعنى
الحقيقي والا فاستعارة وهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي كالاسد في قولنا رايت اسدا يرمي وكثيرا ما يطلق
الاستعارة على فعل المتكلم اعني استعمال المشبه به في المشبه فيكون المتكلم مستعيرا ولفظ المشبه به مستعارا والضمير
في قول المص وهو المستعار اما راجع الى التسمية او الى الشيء او الشبيه او المفهوم من السوق وهو المسمى فعلى الاول
يكون المستعار مصدرا وعلى الثاني لا بد من حذف كلمة له وهو بعيد وعلى الثالث يكون المستعار بمعناه فان لفظ المشبه
به مستعار اذ اللفظ بمنزلة لباس طلب عارية من المشبه به لاجل المشبه وعلى الرابع وهو اسم المسمى ولا ريب انه مستعار
كالقصاص لضده اي تسمية الشيء لضده فان السيئة ضد القصاص اذ القصاص عدل فلا يكون سيئة وقد سماه الله
سيئة في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فكذا اسمي اعتداء وكجزئه
اي تسمية الشيء بجزئه كالعين للشخص الرقيب والعين جزء منه وذلك لان العين لما كانت هي المقصودة في كون الشخص
رقيبا كان الشخص كله فلا بد في الجزء الذي يطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد به الكل مثلا
لا يجوز اطلاق اليد على الرقيب وان كان جزءا منه وبالعكس نحو تسمية الشيء باسم كله كالاصابع في قوله تعالى
يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق لانه اريد بها الانامل والانملة جزء من الاصابع والغرض منه المبالغة
كانه جعل كل الاصابع في الاذن لئلا يسمع شيئا من الصاعقة اقول اذا قال احد ادخلت اصبعي في
الدواة او في الفم لا يراد ادخال جميع الاصبع كما يقال ضربت رجلا لا يراد جميع اجزاء الرجل وهو ظاهر مثلا اذا
حلف احد ان لا يدخل اصبعه في اذنه فاذا دخل في جملة حنث وبما يؤول ذلك الشيء اليه في الزمان المستقبل
كاني اراني اعصر خمرا اي عصيرا يؤول الى الخمر وبما كان عليه كقوله تع واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى قبل ذلك
وكذا المتقلب من المال المسمى بها باعتبار الماضي فلا يتوهم ان هذا المبحث مبني على مذهب المعتزلة القائلين بصحة اطلاق
اسم الفاعل بعد فناء المعنى وبالمجاورة اي تسمية الشيء باسم مجاوره كاطلاق الراوية على المزادة اي ظرف الماء الذي يستقى به على

تأمل

الراوية

جامع المختصر

٥٠

الراوية والراوية في الاصل اسم للبعير فاطلق على الظرف المذكور وباحد جزئياته اي كتسمية الكلي باسم احد جزئياته
كمن دخل بلدة او راى فيها كريما كثيرا يقول كل اهل هذا البلد كريم او حسن الوجه كما اذا راى منهم كثيرا حسن الوجه و
بالعكس اشهر ولم يتعرض المص كاطلاق الانسان على زيد وبالمتعلق كتسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية المعلوم
علما وبالعكس كتسمية الخفيف تعقد بها ولم يتعرض المص العكس قال المص في النهاية قسمين اخرين الاول تسمية الاستعداد
بالوجود كما يقال للخمر في الدن انه مسكر والثاني في ما اذا ترك اهل العرف استعمال اللفظ فيما كانوا يستعملونه كالدابة في
الحمار فانه مجاز وتسمية اللفظ الدال على الكلي كليا وتسمية المعنى مركبا ومفردا وامثال ذلك يمكن ارجاعه الى ما ذكر
ويمكن جعلها قسما كما ان تسمية الخمر في الدن مسكرا يمكن جعله داخلا فيما يؤول اليه فقال علماء العرب ان عدد العلاقة
يرتقي الى خمسة وعشرين ومقصودهم الاشارة على وجه كلي الى اقسام العلاقة ليقاس عليها وذلك لان العلاقة
يجب ان يكون مما اعتبرت العرب نوعها فلا يشترط سمع النقل في كل جزئي من الجزئيات لان علماء العربية
كانوا يتوقفون في الاطلاقات المجازية على ان ينقل من العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على الاستعمال في جزئياتها
مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات
وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي اعلم ان ابن الحاجب في مختصره حصر العلاقة في خمسة
وفي الشرح العضدي وجه الضبط ان يقال اما بين ذاتيهما اتصال اولا والاول المحل والثاني ان اتحدا في المحل
لذات اولا والاول ومثال بينهما تقدم وتاخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل المتقدم في المتاخر
فالكون عليه او بالعكس فالاول ربما والثاني امران لا اتصال بينهما بالذات ولا بحال في محل واحد فان
لم يكن لهما حال مشترك فاتا فيها فلا علاقة قطعا فذلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل وغيره او هو الصفة
اقول العلاقة بين اللفظ والمعنى ومثله الاصوات ومدلولاتها ليست داخلة وان اوهم فيتجه
في اقل من خمسة البحث السادس من الابحاث التسع لا يشترط فيه اي في المجاز النقل من اهل اللغة بخصوصه
بل يكفي النقل كليا بان ينقل نوع العلاقة كما نقل اذ لو احتاج المجاز الى النقل بخصوصه لما احتاج الى النظر في العلاقة
لكنا نحتاج الى النظر الى العلاقة والى الان اشار المص بقوله لا افتقار الى النظر في العلاقة تحقيقها ان العلاقة في
المجاز مما يحتاج في استخراجها الى تدقيق النظر وما يكون نقليا لا يحتاج الى تدقيق النظر واجاب عن هذا
صاحب المحصول بان المحتاج الى الدقة في استخراج جهات حسن المجاز لا العلاقة وفيه انها يحتاج ايضا
ولان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم يحصل المبالغة هذا دليل ثان على ان المجاز لا يحتاج الى
النقل بخصوصه وذلك في صورة الاستعارة لا في كل مجاز لكن يكفي المستدل مادة واحدة لانك اذا
قلت رايت اسدا وعنيت به الشجاع فالغرض التعظيم وهو باعارة المعنى ثم باعارة اللفظ انه تابع لا محالة

المعنى وافادة المعنى فيحصل لمجرد قصد المبالغة فلا يتوقف على السمع واجاب صاحب المحصول بان هذه الافادة
ليست امرا حقيقيا بل امر تقديري فلم لا يجوز ان يمنع الواضع في بعض المواضع دون البعض واقول كلام
المستدل يدل على تحقق الوضع التخصي بان لا يكون الاسد موضوعا للرجل الشجاع فانه لو كان موضوعا لا يستفاد
منه التعظيم ومراد من قال انه لا يحتاج الى النقل بخصوصه انه يكفي الوضع النوعي والعلم بنوع العلاقة لا بخصوصها
وانه لا يحتاج ان يعلم ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب لا بخصوص ان يعلم انهم يطلقون اسم الغيث
على النبات فلو فرضنا انا لا يلزم نفي المبالغة وهو ظاهر فلا منافاة وعلم بان الحقايق الشرعية والعرفية
لم يستعملها اللغويون في معانيها هذا دليل ثالث على ان المجاز لا يحتاج الى النقل بخصوصه تقريره انه لو كان النقل
في خصوص كل لفظ مجازي معتبرا لكان نقل الصلوة الى الاركان المخصوصة ماخوذا من اللغة وكذا اصطلاحات
العلماء مع انا نعلم يقينا خلاف ذلك اقول لعل قول المصنف هذا مبني على ما زعم ان المنقولات
الشرعية مجازات لغوية كما مر واما في المنقولات العرفية فلا يتم كلام لانها حقايق ودعوى ان المنقولات
الشرعية مجازات لغوية منظور فيها وانما حمل كلام المصنف على هذا بناء على ما فهم من ظاهر كلام المحصول ولا يبعد ان
يحمل كلام المصنف على استعمال المنقولات الشرعية والعرفية بعد النقل في المعنى المجازي احتجوا بانه يخرج القران
عن كونه عربيا احتج من قال بان المجاز يحتاج الى النقل من اهل اللغة بانه لولاه يخرج القران عن كونه عربيا
فان المجازات الواقعة في القران ح لا يكون بوضع اهل اللغة حيث لا يحتاج الى النقل منهم والعلم بالوضع
الاستدلال بان المجاز الواقع في القران لو لم يكن موضوعا من العرب لكان القران مشتملا على ما لم يوضعه
العرب اصلا فذلك يخرج القران عن كونه عربيا باطل من وجهين الاول ان المصنف قائل بالوضع النوعي كما اشير
اليه والوضع النوعي لو لم يعتبر لخرج كثير من الاسماء وكل المركبات عن الوضع مع وقوعها في القران وهذا
باق في كلام المصنف والثاني ان القران عربي اما باعتبار الغالب او باعتبار الاسلوب والا فالقران مشتمل
على مثل الم والمص مع ان لفظها ومعناها من الشرع ظاهر كما اشرنا وكذا اعلام الانبياء كابراهيم ويوسف
مع ان اغلب اسماء الانبياء عجمية والتفاوت بين العلم وساير الالفاظ في وقوعها في القران واخراج
القران عن كونه عربيا بجميع اجزائه منظور فيه الا ان يقال الاستدلال انما هو بكثرة المجاز كما ان المصنف
استدل بكثرة المنقولات الشرعية فيما مر [illegible] وبامتناع نخلة لغير الانسان اي لو لم يكف الوضع في المجازات
بخصوصها بتعيين اللغة والعلم بها لما امتنع اطلاق النخلة على غير الانسان فان العلم بالوضع النوعي حاصل وكذا
اب للابن وبالعكس فان العلاقة بين الاب والابن ظاهر مع عدم اطلاق الاب على الابن وبالعكس وكذا الشبكة
للصيد اي لا يطلق الشبكة على الصيد مع علاقة المجاورة ونحوها واعلم ان المجاز له اسباب من القصود والمبالغة

اسباب

الحقيقة والمجاز

في اسباب الكلام والعلاقة مصححة لا موجبة وتخلف المعنى عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم
المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز كذا في الشرح العضدي واقول فيه بحث
لان الغرض ان اللفظ موضوع لمعنى يكون بينه وبين المعنى المطابقي علاقة وهذا هو القدر المعلوم في وضع
المجاز فلو صح ذلك يلزم ان يكون الاب موضوعا للابن لتحقق العلاقة ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو انه لا يلزم
51 استعمال اللفظ في كل ما وضع له ونظاير في الالفاظ وجوابه انا نختار ان الوضع النوعي يتحقق في المجاز كما
فصلناه وقوله ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعملها في معانيها لاجل المناسبة بين المعنى و
المجاز وان المناسبة في الاكثر ظاهرة وفي المجاز بالزيادة والنقصان ايضا تحقق المناسبة بربط السؤال بالقرية [illegible]
ايضا وفي الشك عن الشك كذلك مع اعطاء القانون اي العلم بنوع العلاقة ونوع الوضع الكلي وصف القانون
بالكلي زيادة التاكيد لان العلم بالوضع كلي ولا يجوز مطلقا لخصوص مادة مع وجود العلاقة اقول دعوى ان
المجاز لا يكون متحققا باعتبار خصوص المادة مطلقا منظور فيها فان الرحمن منقول من مطلق رقة القلب الى خصوص
ذات الله لا ترى رقة القلب فيه من غير قرينة العلاقة على غيره الا ان يقال ان خصوص المادة ليس بشرط وامتناع
الاستعمال فيما علمته [illegible] والجواب ان الواضع حين وضع لفظ الشبكة لمعناه وكان له علاقة بمعنى
المستقى من قوله كل ما له علاقة الصيد وكذا عن معنى النخلة غير الانسان الطويل البحث السابع من الابحاث التسع
الحقيقة لا تستلزم المجاز لان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه عن حديهما اذ ما
يتناوله حدهما الحقيقة وهو المستعمل ثم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره وعلم
بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ
في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فهذا اختلف فيه والمصنف اختار ان المجاز لا يستلزم الحقيقة فقال والحق
العكس ايضا اي المجاز لا يستلزم الحقيقة فان المجاز يتوقف على الوضع السابق [illegible] الاستعمال فيه فلا وجوه
اي اللفظ حال الوضع وبعد الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا اقول وكذا يستعمل احيانا المجاز
في المعنى المجازي باعتبار التركيب مع ان دلالة المركب عقلي عند كثير من الاصوليين وايضا قولهم انبت
الربيع البقل اذا كان مجازا عقليا غير منقول على اعتقاده من اللفظ الموضوع لمعنى اخر اولا فلا يستلزم المجاز الوضع
لكن البحث في هذا المقام في ان المجاز اللغوي هل يستلزم الحقيقة ام لا فلا يتوجه ذلك وقد يقال ان اللفظ الموضوع
واضعه اذا قال هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فقد استعمل اللفظ في نفس اللفظ فكل وضع يستلزم الاستعمال الا بعد
الاخبار عن اللفظ بانه موضوع لانا نقول ان اللفظ مستعمل الا انه وضعا لنفسه وضعا ضمنيا فنقول يتحقق المجاز
باعتبار المعنى الاخر من غير حقيقة وايضا الواضع اذا قال في الوضع النوعي كل ما هو على وزن فاعل او مفعول مثلا

موضوع لذات يقوم الفعل به او وقع عليه على وجه الحدوث بل يستعمل لفظ ضارب مثلا في نفس اللفظ ولا معناه
وايضا الواضع اذا وضع ولم ينقل لاحد تحقق الوضع ولا تحقق الحقيقة والمجاز احتج النافون بلزوم الحقيقة للمجاز
بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة وانه غير جائز لكونه عبثا بيانه ان فائدة وضع اللفظ المفرد
انما هو الافادة المعاني المركبة واذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته كذا في الشرح العضدي وفهم منه
ان اللفظ الموضوع لا يستعمل الا في المركب والواقع فيه ان اسماء الله يطلق اللفظ وحده ويستعمل فيه
وقد اجاب عن الدليل المذكور بان الفائدة لا تنحصر فيما ذكر من الاستعمال فان صحة التجوز مما يناسبه فائدة ثم
يلزم اللازم وهو عدم ترتب الفائدة اذ لا كل ما يقصد به فائدة تترتب عليه اقول اذا كان الواضع
هو الله كما يشعر به قول المستدل يلزم ان يكون فائدته لا يناسب هذا السند وايضا ضبط ان اللفظ من الازل
الى اليوم لم يستعمل في معنى حقيقي غير معقول فدعوى ان المجاز ينفك عن الحقيقة غير مسلم وان اريد عدم العلم
والاحتمال فهو شيء آخر الا ان يقال هذا يجده فيما اذا وضعنا لفظا واستعملناه في معناه المجازي ومحل الكلام
ليس في هذا وايضا يلزم من الدليل استلزام الوضع الاستعمال والا لعرى عن الفائدة قال ابن الحاجب
ان تمهد دليلا من قبل النافي لو قيل به لكان قويا وذلك انه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لفظ الرحمن
حقيقة وهو ذو رحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه على غيره وقولهم رحمن اليمامة تعنت مردود وكذا نحو عسى وحبذا من
الافعال التي لا تستعمل الا في زمان معين فان قيل المجاز لغة قد يهجر شرعا وعرفا قلنا المراد العدم في الجميع وقد ثبت
اقول لا ريب في ان الرحمن يطلق على الله حقيقة وكذا حبذا في معناه فلا فائدة في الاستدلال بهما
على انه قد قيل انه لا يمكن الحكم بعدم استعمال الرحمن من ابتداء خلق العالم الى اليوم في غيره تعالى الا ان يكون بمجرد
الظن او يقال الكلام قبل الشهرة فانه كان مجازا غير مستلزم للحقيقة واقول يمكن ان يكون اطلاق
الرحمن عليه تعالى بمعنى ذو الرحمة مطلقا كالرحيم وانه منع الشرع عن اطلاق الرحمن على غيره تعالى وتقدم اشار
الى دفع ما استدلوا بالعزة وفائدة المجاز اما معنوية او لفظية واذا كان المجاز فائدته تمنع اللفظ الحقيقي و
ترك استعماله في معناه بل يستعمل غيره للعذوبة مثل التعبير عن الابلاغ بالبلق فانه لا شك في احسن
من التعبير الاول او التعبير عن قد الحبيب بطويل او لفوائد البديع كالسجع نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار
وكالمقابلة نحو اطلقت للاشهب الادهم ولو قلت فيه الفاتت المقابلة والمطابقة كقوله [illegible] في هوا الجنة
في مقتي ولو قلت ازداد هوا لم يكن طباقا وكالمجانسة مثل سبيع سباع ولو قلت شجاع لم يكن مجانسة وكالروي
مثل عارضنا اصلا فقلنا الربرب حتى تبدى الاقحوان الاشنب لو قال الاقحوان الابيض لم يصح الروي
او لطلب التعظيم نحو السلام على المجلس العالي او التحقير نحو السلام على مجلس الجهل او للمبالغة نحو زيد عدل فان الاطلاق

اطلاق العدل ابلغ من العادل فانه رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد واخف منه ثم ان زيادة
البيان المفهوم من المجاز قد يكون لتقوية حال المذكور كقولك رايت اسدا وقد يكون لتقوية الذكر كالمجاز الذي
يذكر للتوكيد او لتلطيف الكلام في الحصول واما تلطيف الكلام فلان النفس اذا وقفت على كلام فلو وقفت على
تمام المقصود لم يبق لها شوق اليه اصلا لان الشوق انما هو لاجل الحصول وتحصيل الحاصل محال وان لم تقف على شيء
٥٢ منه لم يحصل لها شوق اليه فاذا عرفت من بعض الوجوه دون بعض القدر المعلوم تشوقت الى القدر الغير المعلوم فيحصل
بسبب العلم بالقدر المعلوم لذة وبسبب حرمانه تحصل لذات والالام متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كانت
اقوى وشعور النفس بها اتم اذا عرفت هذا فنقول اذا عبر عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل
كمال العلم به فلا تحصل اللذة واما اذا عبر بلوازمه الخارجة عرف لا على سبيل الكمال فتحصل الحالة المذكورة التي كا
لدغدغة النفس فلاجل هذا كان التعبير عن المعاني بالعبارات المجازية الذ من التعبير عنها بالالفاظ الحقيقية والى تحصيل
كلام الحصول اشار المصنف بقوله لحصول سوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي البحث الثامن
في وقوعه اي المجاز في اللغة خلافا لابي اسحق الاسفرايني كاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير
اي المجاز كثير وكان الاولى تقديم هذا البحث على الابحاث المتقدمة على المجاز لكن لما كان هذا البحث ساقطا عن
درجة الاعتبار اخره احتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم لتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي وهو يوجب خلاف
غرض وضع اللفظ والافادة والاستفادة والجواب ان المعنى المجازي لا يوجب خللا في الفهم لان المجاز ان
استعمل مع القرينة فلا خلل لتعيين المقصود وان لم يكن مع القرينة فلا ينتقل الذهن الى الغير المقصود فلا
تردد اذ لا يفهم المعنى المجازي بلا قرينة ولا اخلال في الفهم مع القرينة ووقع ايضا في القران خلافا للظاهرية
ودليل عليه اي على وقوع المجاز في القران قوله تعالى يريد ان ينقض شبه ميلان الجدار على السقوط بالارادة
المختصة بذوات الانفس وفيه استعارة واسال القرية اي اهل القرية ففيه نقصان وجاء ربك اي حكم
ربك ففيه ايضا نقصان ويمكن ان يوجه بوجه اخر تجري باعيننا تعلم والسماء بنيناها بايد خلقنا اي بقدرة
الى غير ذلك من قوله ليس كمثله شيء واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الله يستهزئ بهم
الله نور السموات كلما اوقدوا نارا [illegible] الجزم بوجوده ولا [illegible] التحمل في صورة جهة
ان امكن واحتج المخالف بان المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا لصدق النفي والاثبات
واذا ثبت انه كذب فلا يقع في القران اجماعا والجواب انا نصدق النفي وهو للحقيقة وانما يلزم الكذب في الاثبات
لو كان هو ايضا للحقيقة وليس كذلك اذ الاثبات انما هو للمعنى المجازي اقول دعوى ان الكذب بغير في القران
اجماعا غلط اذ القران مشتمل على كثير من اقوال ابليس وفرعون وغيرهما من المردودين فلا بأس لو كان

مشتملا على الكذب المنقول عنهم والاجماع الواقع في ان القرآن لا يشتمل على الكذب ان اريد اجزاؤه عنه فليس
بكذب واجيب الثالث ايضا بان وجود المجاز في القرآن يستلزم ان يكون الله تعالى متجوزا واللازم باطل
اما الملازمة فلان من قام به الفعل يجب ان يشتق له منه اسم الفاعل واما بطلان اللازم فلامتناع
اطلاق المتجوز عليه اتفاقا قوله لا يلزم من وقوع المجاز في القرآن ان يكون المتجوز من الله لاحتمال
ان يكون المجاز منقولا وهذا كما يقال ان القرآن لو اشتمل على الكذب المنقول يلزم ان يكون الله تعالى كاذبا
واجاب المص عن ذلك بقوله ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له كما في الواقع الرواية هذا بناء على مذهب الحكم
ان قيام المعنى لا يستلزم اشتقاق اسم الفاعل منه والمستدل انما الزم الاشاعرة بوجوب اشتقاق اسم الفاعل
في محل يقوم المبدأ به والجواب ان ليس هذا المنع لغويا انما هو على ما في الشرع لا انه لا يصح لغة فان اسم
مستعمل المجاز متجوز لغة فما هو لازم ليس بباطل وان هذا الجواب اشار المص بقوله ولان اسمائه تعالى
توقيفية موقوفة على اذن الشرع وليس في القرآن فان المشكاة الواقع في القرآن هندية وكذا السجيل و
الاستبرق فارسية والقسطاس رومية اختلفوا في ان القرآن هل يشتمل على لفظ غير عربي ام لا الاكثرون على
المنع واختار المص وجوده فيه كما روي عن ابن عباس وعكرمة ان القرآن فيه الفاظ معربة والدليل على
وقوعه وقوع الالفاظ المذكورة في القرآن والاكثرون اجابوا عن ذلك بانه يحتمل ان يكون مما اتفق فيه
اللغات كالصابون والتنور ورد بان هذا احتمال بعيد لا يدفع الظن بوقوعه في الشرح العضدي ان اجماع
اهل العربية على منع صرف ابراهيم للعجمة والتعريف صريح بما ذكرنا من وقوع المعرب في القرآن وجعل الاعلام
من المعرب قد نوقش فيه اقول دليل المص تام من قبل الابحاث الشريفة فلا يلزم ان لا يكون
القرآن عربيا وهو يدل على ان الاعلام فان مقصود المستدل ان القرآن لو اشتمل على لفظ عجمي لا يصح ان
يقال كل لفظ من الفاظ القرآن عربي وهذا اشترك بين العلم وغيره بلا تفاوت نعم استعمال الاعلام ما لا
يقيس عنه فلا يخرج اللغة عن كونها لغة خاصا ولا يقال انه يلزم ان يتكلم بالعجمي مثلا الا ان هنا يحقق ما قال
المص في ان الصلوة والصوم مجاز لغوي ولا يلزم ان لا يكون القرآن عربيا ويمكن ان يقال هذه الالفاظ
قليلة بخلاف المنقولات الشرعية وفيه انا اذا اعتبرنا الاعلام الاعجمية لا نسلم ان المنقولات الشرعية اكثر الا ان
يفرق بانه العادة كالانزار ويحتمل بعيدا ان يقال ان قول المص والمعرب في القرآن جواب اقوى من الدليل المذكور وهو ان المعرب في القرآن
واقع مع ان المعرب على صيغة الفاعل لا يطلق عليه تعالى فكذا المجاز البحث التاسع من الابحاث التسعة المذكورة في الفصل السابع في الحقيقة
والمجاز في انه اذا تعارض المجاز خلاف الاصل اي الراجح وان الكلام لكون المجاز مرجوحا ان كان مساويا في الدرجة او راجحا بحصول العلم
حال المخاطب لتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي اقول غاية ما لزم ان يكون المجاز مثل المشترك فلعل ما قدم فيه تقول بخلافه

ولا ان مع فرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه حاصل الدليل ان اللفظ بلا قرينة لا يحمل على المجاز فيكون مرجوحا
وكذا ان حمل على الحقيقة والمجاز وان لكان اللفظ مشتركا وهو باطل فتعين الحمل على الحقيقة فيكون هو الاصل والراجح
والايثار بقوله ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع وهو باطل فتعين حمله على الحقيقة فيكون اصلا والالزم اجمال
اي اجمال اللفظ ادم افادته بمعنى ولتوقفه اي المجاز على وضع سابق وعلى علاقة هي اتصال المعنى المستعمل
فيه بالمعنى الموضوع له والموقوف على الاول فقط اولى مما يتوقف عليه وعلى غيره اذ معلوم ان الذي يتوقف على
شيء واحد يكون اكثر وقوعا مما يتوقف على الاكثر وفيه بحث لانه لا يلزم من قلة العلة كثرة وجود المعلول ولكن ان
تدعي انه لا يزيد بان ولو يه الا انه اقرب الى الفهم لعدم احتياجه الى العلل الكثيرة والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح المراد بالحقيقة المرجوحة حقيقة قبل ان يهجر بالكلية وبالمجاز الراجح المجاز قبل ان يبلغ شهرته الى حد
الحقيقة قال المص في النهاية الحقيقة قد تهجر ويكثر استعمال المجاز الى حد يحصل التعاكس فيصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز
العرفي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة التي لم تخرج الى حد المجاز والمجاز الراجح
الذي صار كالحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة اولى عملا بالاصل وقال ابو يوسف المجاز اولى عملا بالراجح وقيل بالتساوي
لوجود وجه الرجحان في كل منهما والمرجوحية باعتبار فيحصل التساوي وان هذا اشار المص بقوله والوجه الوقف لان
يكون التوقف في حقيقتها وعلى الدوام لا يكون الحقيقة اولى من المجاز كليا والحق ان يقال اللفظ اذا اطلق بلا قرينة
كان احد المعنيين من الحقيقي والمجازي مفهوما والآخر غير مفهوم فان فهم حقيقيه لم يفهم مجازه وان كانا في مرتبة واحدة
يلزم ان يكون المعنى المجازي مفهوما بلا قرينة الا ان يحصل الشهرة المبلغة الى هذه المرتبة قرينة ويمكن ان يكون حقيقة
ايضا فلا يصح الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ويمكن ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين كما هو الاصل
في وقوعه الاستعمال في معنى واحد باعتبار وضعين كالصلوة فانه مجاز في الدعاء حال التخاطب بالشرع وحقيقة في الاركان
وبالعكس حال التخاطب باللغة ويشترط اعتبار وضع واحد ودون ذلك كلام في قول صاحب الفصول في كتاب ان اراد انه
ان يكون اللفظ باعتبار وضع واحد حقيقة ومجازا كما في اللفظ حقيقة ومجازا عرفيا لغة استعمل بالمعنى الاصلي
الصلوة فانه كان اولا مجازا ثم بالشهرة صارت حقيقة وصارت في المعنى الاول مجازا والمجاز حقيقة وفيه لكثرة الاستعمال
استعمال كالمنقولات الشرعية فانها كانت اولا مجازات ثم صارت بالشهرة حقائق هذا ان اريد بالعرفية ما يعم عرف
الشرع والاصطلاحات العلمية واذا كان مجازا اولا ثم صار حقيقة الفصل الثامن في تعارض الاحوال
معنى اي التعارض من عشرة اوجه واقع بين خمسة هي الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص دون التقديم
والتأخير فانه اذا وقع في الكلام تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا يدرك كما اذا قيل وصفت الناقة على عوض ما
المعشوق فالاول منها التعارض بين الاشتراك والمجاز ثم بين الاشتراك والنقل ثم بين الاشتراك والاضمار بين الاشتراك

الفصل الثامن في تعارض الاحوال

٥٢

والتخصيص فيكون اربعة واثنان في التعارض بين النقل والثلاثة فيكون ثلاثة واثنان التعارض بين المجاز وبين
الباقيين الرابع بين الاضمار والتخصيص فيكون واحدا فيكون المجموع عشرة واعلم انه اذا خصصنا الاشتراك بتعدد
الوضع بقي اقسام اخر فلا بد من بيان التعارض بينها وبين الاقسام المذكورة كالاضمار والاشارة والافعال المحتاج
تنبيها الى فوائدها وبعض العلم حيث لم يذكر فيه الجمع الظاهر واما الاشارة وتقاربها عن المشترك اراد بالمشترك
العلم ما هو حقيقة او مجازا لكن حج يبطل كثير من الادلة التي سيذكر من اكثرية المجاز بالنسبة الى الاشتراك وتقاربها الى قبيل
المجاز بالنقصان من اقسام المجاز كما عد. العلم هنا وفي النهاية جعل الاضمار قسما مقابلا للمجاز بغير ملايم قلت الاضمار
يتحقق في غير صورة المجاز كثيرا كما في حذف المبتدأ اذ ليس كل حذف مجازا ولو سلم ان المجاز بالنقصان حذف فلم ان
التخصيص يمكن تعميمه النسخ لان صاحب المحصول صرح بان النسخ تخصيص في الازمان كما سبق كما ان التخصيص اخراج
بعض الافراد ويمكن ان يقال ان التعارض لا يكون بين النسخ والمجاز مثلا فان النسخ لا يتحقق الا بدليل قوي و
ايضا اطلاق المجاز في الاحكام المذكورة فيما بعد انما باعتبار المجاز اللغوي فيبقى المجاز العقلي وان جعلناه بالمعنى
الاعم من يكون اطلاق المجاز بالمعنى المجازي بلا قرينة ولا يكون على شيء مما مضى من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة
وغيره من المباحث فانها مخصوص بالمجاز اللغوي وايضا التخصيص على ما ذهب اليه الجمهور داخل في المجاز فلا
يحتاج بلغ لا يرتقي التعارض الى العشرة لكن المص لما اتبع اثر المحصول لم يعد التخصيص من المجاز او نظرا الى كثرة
اختلاف احكامه فافرزه من المجاز وصاحب المحصول اختار قول ابي الحسين البصري وهو ان القرينة المخصصة ان
استقلت بنفسها صار مجازا والا فلا تقريره ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية اما العقلية فكالدليل
الدال على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات واما اللفظية فيجوز ان يقول المتكلم بالعام اردت البعض
الفلاني وفي هذين التخصيصين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق فاذا استعمل
هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ في غير مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز زعم صاحب المحصول قال في كتابه تكلم
بلا برهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في لفظ العام المخصص لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو
من هذا الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها وقصوره عما عداه جهة في التجوز فاللفظ حقيقة في تناول البقية
مجاز في الاختصاص في الشرح العضدي العام اذا خص واريد به الباقي فهو مجاز لانه حقيقة في العموم فلو استعمل مجازا
انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف لان الكلام فيما ثبت للعموم حقيقته
والبعض مخالف له في المعقول والموضوع انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما
بطلان اللازم فلان الغرض وقع في منعه وايضا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان
الملازمة انه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر فيه مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في العموم

في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك اقول ــــ يرد الدليلان المذكوران لان قولنا كل حيوان
ناطق انسان مجاز لكونه لفظا دل على معنى بالوضع في كلمة مع ان القوم لا يريدون بالمجاز في امثاله والنظر الى العام
مستعمل في معناه وكذا الخاص ويحصل من اجتماع خاص وعام معنى الفرد وهو معنى المركب وذلك حق لكلام محابذة
قريب الى الصواب قالت الحنابلة يسبق من العام الى الفهم معناه بلا قرينة وهذا علامة الحقيقة وكيف لا والارادة
الباقي من العام معلومة به ودون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج كذا في الشرح العضدي اقول
اذا تقرر بالقرينة عدم ارادة المخرج فقد تعين عدم استعمال اللفظ في معناه فلا يكون حقيقة والتحقيق ان يقال
العام مستعمل في معناه والخاص في معناه والاسناد على ان اللفظ يفهم معناه بلا قرينة فيكون كل لفظ حقيقة في معناه
فظهر ان التخصيص ليس داخلا في المجاز فذكر التخصيص في مقابلة المجاز لائق واذا اوردنا بالمجاز المعنى الاول من حقيقة
كما مر فيكون لذكر الاضمار في مقابلة المجاز وجه فانه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة فيتعين
الحقيقة الواحدة لكن لا يتعين المراد لاحتمال المجاز والاضمار والتخصيص وانما ذكر النقل مع ان النقل ايضا يستلزم تعدد
المعنى لانا فرضنا ان اسقط المنقول عنه فلعله باعتبار التخاطب فيتحقق حقيقتان ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد
تلك الحقيقة فيتعين المراد ايضا فيفيد ان الاشتراك والنقل اذا انتفيا في لفظ موضوع مستعمل تعين الحقيقة
واذا انتفى المجاز والاضمار يتعين المراد ايضا ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة فيحصل كمال
المقصود من غير مزاحمة الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار فيتعين المراد من غير نقصان ولو
قد سبق ان التخصيص لا يوجب في مثل كل حيوان ناطق نقصانا في المعنى وكون الحيوان مجازا وايضا انتفاء الا
الكفة لا يوجب تعيين المراد كاملا فان المجاز يطلق على معنيين احدهما ما ذكر العلم الثاني هو كلمة تغير حكم اعرابها
بسبب زيادة او نقصان او نحوهما من الاعراب المتغير وكذا في المحصول والنهاية وقوله تعالى واسأل القرية وليس كمثله
من القسم الثاني كذا ذكر العلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي فلا بد في تعيين المعنى من نفي المجاز بالمعنيين الا
ان يقال انه يعلم بالمقايسة لا يقال اراد العلم بالمجاز المعنيين لانا نقول قال العلامة التفتازاني ان المجاز يطلق
بالاشتراك على ما سبق وعلى كلمة تغير حكم اعرابها بسبب زيادة او على نفس الاعراب المتغير هذه العبارة فلا يصح
الاطلاق وارادة المعنيين فانه استعمال المشترك في معنييه وهو على تقدير صحته بعيد جدا او تعميم المشترك بارادة ما
يطلق عليه لفظ المجاز وايضا لا بد من نفي التقديم والتأخير اذ على تقدير انتفاء الاقسام الخمسة لو جوزنا التقديم والتأخير
الكلام لا يتعين المراد كذا قال في شرح المواقف وقوله ـــ فيجب انه التقديم والتأخير يرجع الى المجاز مثلا او الى
وضعت الدالة على الخصوص وقصدنا وضعت الموضوع على الدالة يكون التركيب غير مستعمل في معناه وايضا اللفظ المستعمل
اذا استعمل في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس قد استعمل

في غير ما وضع له وليس لحقيقة لانه ليس استعمالا فيما وضع له وانه ليس لمجاز لانه ليس لعلاقة على ما صرح به العلامة التفتازاني
في المطول فاذا جوزنا على تقدير اختيار الاحتمالات يحتمل ان يكون اللفظ غلطا كما يقع من المصنفين كثيرا سهوا من القلم
فلا يصح ان يقال تعيين المراد بانتفاء الاحتمالات يحصل الا انه عام لم يكن معتدا به لم يعتبروه واعلم ان مقصود القوم
في هذا المقام اثبات ان الاضمار والمجاز ونحوهما مما يوجب اختلالا في فهم مقصود المتكلم وقوله فانه مع اضمار الاشتراك
الخ بيان لان عدم الاشتراك لا يدخل في فهم المقصود فيكون موجودا ما فيها ونحوها وكذا باقي الاقسام الخمسة فالمراتب
قد يكون بعضها مزاحما للبعض مثل تعارض الاشتراك والمجاز وتعارض الاضمار والنقل ونظاير ذلك التعارض
الاول من العشرة فاذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لكثرته [illegible] لانه ان المجاز
اكثر من الاشتراك فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه وفتشنا اللفظ او في حكم المشترك عليه قال النحاة في
حرف وضرب فعل ان من اسم لرجل الذي حرف وايضا اسماء الاشارة والموصولات والضماير والفعل المستقبل
والامر وكذا الفعل الماضي اذا دخل عليه حرف الاستفهام مثل هل ضرب فان ضرب حقيقة في الاثبات فيكون
مشتركا بين الاخبار والانشاء والحروف مطلقا ان قلت الاشتراك بحسب الوضع اغلب والمجاز باعتبار
الدوران اغلب قلت لا نسلم ذلك في الشرح العضدي اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا كالنكاح
فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطي مجازا في العقد وان يكون مشتركا بينهما فالمجاز اقرب فليحمل عليه وذلك لوجهين
مع الترجيح مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز الاول مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم [illegible] عند خفاء القرينة
بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ودونها على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض اذا حمل على
غير المراد مثل ما تطلق في القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد او
وجوبه وهو ضد المراد وذلك بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه
بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة الثاني فوائد المجاز فمنها انه اغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون
الحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها فوائد المجاز التي مرت الاشارة اليها اقول الاستقراء الذي ادعيه
تم كما قلت وايضا لو صح ان المظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب لبطل ما قال في الشرح العضدي من ان الاطراد
ليس علامة الحقيقة فان الاسد مطرد في الرجل الشجاع وليس بحقيقة واذا تحقق الالحاق بالفرد الاعم الاغلب
نقول لا شك ان الاطراد يتحقق في الحقيقة اكثر من المجاز وكذا سائر علامات الحقيقة والمجاز ثم يرد الاشكال
كما مرت الاشارة اليه على ان الخطاء العقد يجري في المجاز ايضا وكذا التنقيض على انا نقول انما يلزم
لو استعمل المشترك بلا قرينة دالة على المقصود كما في المجاز لما اذا استعمل مع القرينة فلا يلزم الاختلال
بالفهم ولا يؤدي الى الضد او الى غير ذلك واحتياج المشترك الى قرينتين ممنوع لان القرينة الواحدة قد اذا

اذا دلت على عدم ارادة المعنى الآخر يكفي في المقصود ولو سلم تعدد القرينتين لاجل افادة المعنيين ولو اريد
من المجاز معنيان ايضا يكون القرينتين وحصول الغاية ايضا بقرينة فالمجاز [illegible] والحقيقة تعين المعنى لا الاشتباه فلم
المعنى من المجاز لا يلزم من حالين لانه ان يكون مع القرينة فيتعين المعنى المجازي واما ان يكون بدون القرينة فيتعين
الحقيقة بخلاف الاشتراك فان النفس يتردد في فهم معناه اقول فيه بحث فان الحقيقة المرجوحة على مذهب
القوم حتى تقضيه المجاز الراجح وايضا المشترك ان استعمل في احد معانيه لابد من القرينة فلا تفرقة وان اريد الاجمال
يجيء اطلاق المشترك للاجمال كما مر فلا يتردد النفس فيه ومن الفوائد التي تعرف في المجاز في الشرح العضدي قد عورض
المجاز على الاشتراك بالوجهين بترجيح الاشتراك بوجهين منها فوائد الاشتراك لا يوجد مجاز ومنها مفاسد المجاز لا توجد
في الاشتراك عدم النقل [illegible] الاول فوائد الاشتراك فمنها اطراد فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها
الاشتقاق من المشترك باعتبار المعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها صحة المجاز فيه فيكثر
الفائدة المطلوبة من المجاز ومنها الثاني خلو الاشتراك عن مفاسد المجاز فمنها انه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه
الوضعان والمجاز يجب فيه الوضعان والعلاقة والاقل مقدمات اكثر وقوعا ومنها انه مستغن عن مخالفة الحقيقة
اذ كل معنى مستقل بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه مستغن عن مخالفة الظاهر لانه ليس
ظاهرا في معينه والمجاز مخالف للحقيقة وهي الظاهر ومنها انه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز يحمل
اللفظ عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراد بخلاف المشترك فان الذهن عند عدم القرينة يتوقف بين المعنيين
على انا نقول بعد المعارضة والترجيح مع بذل اولوية الاشتراك لان ما ذكر من فوائد المجاز انما يصح حجا
لو لم يوجد في الاشتراك وقد وجد فان ما ذكرتم من كون المجاز ابلغ الى اخره [illegible] حاصل في المجاز
المشترك بيانه ان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال والقرء واوجز كالعين والجاسوس
واوفق للطبع او للمقام وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه
والايهام وكذا المجاز [illegible] على التحريف وجوابه ان الترجيح مع بذل اولوية المجاز من الاشتراك لان المجاز اغلب
اول التول [illegible] ان اصل المعارضة [illegible] فيه المراد الخ فلانا لم تحقق في الاشتراك مطلقا [illegible]
قوله فمنها الاشتقاق الخ لانا لا نسلم ان المجاز لا يشتق منه واما قوله فمنها انه مستغن عن العلاقة الخ فلانا لم انه اكثر
مقدمات لان المجاز كما يحتاج الى العلاقة يحتاج المشترك الى وضع زايد وايضا قوله اقل مقدمات اكثر وجودا
فقد مر ما فيه واما قوله انه مستغن عن مخالفة فيه ان المجاز لا يحتاج الى حقيقة كما مر [illegible]
الموضوع له وكذا في قوله المجاز يخالف الحقيقة وايضا يشكل في المجاز العقلي والمركب المنقول عن معناه فانها
لا يجاب ان الحقيقة وايضا قوله يتوقف بين المعنيين فيه انه قد يتوهم ان المراد المجموع كما ذهب اليه جمع

واعترض باولوية المشترك لعدم الخطاء
فان القرينة ان وجدت حمل السامع
على ما دلت عليه والا توقف وفي
المجاز اذا انتفت حمله السامع على
الحقيقة وربما المجاز فيقع في الخطاء
ولتوقف المجاز على الوضع والنقل
والعلاقة والمشترك على الاول
ولكثرة الاشتقاق في المشترك
دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة
الحقائق والجواب المجاز اكثر مع
[illegible]

متعددة كلية واما دعواه في جواب المعارضة الاغلبية محل نظر كما اسلفنا ولو سلمت الاغلبية فانه معارض بالنقل
فانه لا ريب ان النقل اقل من الاشتراك مع انه اولى عندهم من الاشتراك نعم يمكن ان يقال فوايد المجاز
ان سلم انه متحقق في المشترك لكن تحقق الفوايد في المجاز اكثر التعارض الثاني النقل اولى من الاشتراك
اذا دار اللفظ بين النقل والاشتراك فالحمل على النقل اولى لان الاشتراك يقتضي تعارض صحة اطلاق اللفظ على
المعنيين بخلاف النقل فانه لا يقتضي ذلك اذ المنقول دايما لمعنى واحد قبل النقل وبعده كذلك المشترك
الاول فالاشتراك امر زايد لتعدد حقيقته في المشترك لجواز اطلاقه على المعنيين على السوية دونه اي دون
المنقول فان المعنى الاول متروك فيختل في المشترك الفهم دون المنقول ويمكن ان يراد فيختل الفهم بالنسبة
اي فلا يختل الفهم في المنقول التعارض الثالث الاضمار اولى من الاشتراك اذا وقع التعارض بين الاشتراك
والاضمار وهو تقدير لفظ في الكلام فالاضمار اولى لان الاجمال الحاصل مع الاضمار مختص ببعض الصور
والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام فكان الاشتراك اخل بالفهم والى هذا اشار المصنف بقوله لاختصاص
الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك ايضا اذا دار الكلام بين ان يحمل على الاشتراك او اولى
التخصيص وايضا الاضمار فيه الاختصار وهو مستحسن عقلا ونقلا وقوله يعارض هذا بان الاشتراك
اغلب بالنسبة الى الاضمار والاغلب اولى كما اختاره المصنف فيما مضى التعارض الرابع التخصيص خير من الاشتراك
اذا دار الكلام بين ان يحمل على الاشتراك او التخصيص فالتخصيص خير من الاشتراك لعين ما ذكرنا في ان الاضمار
اولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك قوله انما كان
المجاز خيرا من الاشتراك للاغلبية فلو تم الدليل يلزم ان يكون الاشتراك خيرا من التخصيص لان الاشتراك اغلب
من التخصيص التعارض الخامس المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه على تعيين
الوضع وذلك متعذر او متعسر وفيه ان النقل اذا حصل بالشهرة لا يحتاج الى الاتفاق بخلاف المجاز فانه يحتاج
الى قرينة تمنع المخاطب من فهم حقيقته وذلك متيسر فكان المجاز اظهر فان قلت على تقدير النقل مراد المتكلم
ظاهر بحكم الوضع ولا يبقى خلل في الفهم وفي المجاز ربما يخفى وجهه ويتعسر طريقه فيقع خلل في الفهم قلت يحتمل
تعين على فهم المجاز لان المجاز لا يقع الا اذا كان بين الحقيقة والمجاز اتصال وفي صورة النقل اذا ترك
المعنى الاول ليس كذلك فالمجاز اقرب وايضا في المجاز فوايد وليس في النقل ذلك والتعارض
لا شك ان المجاز اغلب من النقل فيكون اولى على ما قال المصنف التعارض السادس اذا وقع
التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى من النقل لما قلنا في المجاز من ان النقل يحتاج
الى اتفاق اهل اللسان والمجاز ليس كذلك وذلك ان تدعي ان الاضمار اغلب من النقل التعارض السابع

واذا وقع التعارض بين النقل

نقل ما يلحق

اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز والمجاز اولى من النقل لما مر التعارض الثامن
اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار فقال المصنف المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر
قوله المجاز الراجح يرد نقضا على قول المصنف الا ان يسمى المجاز الراجح من امثال هذه المباحث بذكر بعضه
وايضا الاضمار اخصر فيكون اولى الا انه يمكن دعوى ان المجاز اغلب التعارض التاسع التخصيص اولى من المجاز اذا
وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيحصل
المراد وغيره بخلاف المجاز فانه غير المراد دايما او غالبا قوله هذا ابلغ اذا اطلق الجزء واريد به الكل
في التخصيص يكون المقصود دايما او غالبا بخلاف المجاز وايضا يعارض بان المجاز اغلب التعارض العاشر من التخصيص
اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار واعلم ان التخصيص في موضوع التعقيب بعض الافراد سواء كان
الزمان او غيره يسمى تخصيصا واذا كان الزمان في طرف نسبة التعقيب لبعض الاوقات علاوة فيتبقى الحكم بحيث يحصل
ان النسخ تخصيص في الازمان وحيث يقع التخصيص على الاشتراك فكان اولى بالتخصيص في الاديان واما لو وقع التعارض
بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك اولى فان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام الا ترى انه يجوز تخصيص العام
بخبر الواحد والقياس ولا يجوز نسخ العام بهما والنكتة فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كان لم يكن وبعد التخصيص لا يصير كان
لم يكن فلا جرم يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص اورد العلامة في النهاية على المحصول بان هذا الدليل انما يفيد
اولوية التخصيص من النسخ واما اولوية الاشتراك من النسخ فلم يخرج من الدليل اقول اذا ثبت دليل اولوية
التخصيص من النسخ يلزم اولوية الاشتراك من النسخ لان التخصيص انما صار اولى من النسخ لان الابطال فيه
اقل فيكون الاحتياط اكثر فيكون الاشتراك الذي لا ابطال فيه احسن على الاول وقد مضى ان النسخ لا يعتبر
تعارضه مع غيره لان النسخ يحتاج الى دليل قوي وسياتي في مبحث النسخ ايضا لكن بقي انه يلزم على قول المحصول
ان يكون الاشتراك اولى من التخصيص الفصل التاسع من الفصول العشرة في المقصد الثاني في اللغات ستة
حروف تشتد الحاجة في بيان الكتاب والسنة ويحتاج الى الاستدلال بها اليها منها الواو وهي لمطلق الجمع
في اقسام الواو المفردة: اقسام الاول العاطفة لمطلق الجمع فيعطف الشي على مصاحبه فانجيناه واصحاب
السفينة وعلى سابقه ولقد ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى لاحقه وكذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك واذا
قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان وكونه للمعية راجح وللترتيب كثير وللعكس قليل ويجوز ان يكون بين
متعاطفيها تقارب او تراخ انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين وقد تخرج الواو عن افادة مطلق الجمع
وذلك على اوجه احدها بمعنى او وذلك على ثلاثة اوجه احدها ان تكون بمعناها في التقسيم كقولك الكلمة اسم وفعل
وحرف وبمعناها في الاباحة كقولك جالس الحسن وابن سيرين اي احدهما وبمعناها في التخيير وقالوا انت

فاخر لما الصبر والبكاء والوجه الثاني بمعنى بأن لم يخوانت العلم وما لك اي بالك وبعث اثنا عشر اشتاه وهو رجا الثالث
بمعنى لام التعليل بيتني يا ليتنا نرد ولا نكذب قال الجاز بلى الرابع واو الاستئناف لا تأكل السمك وتشرب اللبن بالرفع
رفع الخامس واو المفعول معه كسرت والنيل السادس واو القسم ولا مدخل الا على مظهر ولا تتعلق الا بمحذوف
نحو والقرآن الحكيم فان تليها واو اخرى فالثانية للعطف والا لاحتاج كل الى جواب نحو والتين والزيتون
السابع واو رب ولا تدخل الا على منكر الثامن الزائدة حتى اذا جاؤوها وفتحت ابوابها التاسع واو الثمانية
نحو قال ستة سبعة وثامنهم ومنه سبعة وثامنهم كلبهم العاشر واو الوقت وتقرب من واو الحال اصل وانت
صحيح اي … وحال ابنه … الثاني عشر واو … وهو الداخل … الواو معطوفة على كلام
في … لا يستقيم … على ما عطف عليه … عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت
عظيم … لا يجوز … تأتي منه … ولم تستقم ان يعاد فيه الحادث الذي
فيما قبله وقد عد في … من سبع وعشرين معنى ما ذكرنا الا ما يناسب المقام في الجملة ومعنى
قوله الواو للجمع المطلق انه يجمع بين امرين في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو
او في ذات نحو ضرب واكرم زيد ومعنى الاطلاق في الجمع انه يحتمل المعاني الثلاث في شرح الرضي المراد بالجمع
… عدم الانفصال … او واو … ان لا يتحقق بين المعطوف والمعطوف عليه …
حيث اريد بالجمع الاتصال الذي يكون في مفهوم او واما … فيه … فان الواو للجمع في
الوجود والانفصال في … يكون باعتبار العدم كما في … المنافاة
في العدم والجمع الذي تفيده الواو في الوجود وفيه ان … يدفع ذلك وايضا المراد بالجمع عدم
الانفصال الذي يراد بالحال اعتبار الوجود من غير ترتيب قال نجم الائمة الرضي في شرح الكافية
مراد النحاة بالجمع الا يكون لاحد الشيئين او الاشياء كما كانت او واما وليس المراد اجتماع المعطوف
والمعطوف عليه في الفعل في زمان او مكان ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون حصل من كليهما في زمان واحد
وان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل من عمرو اولا فهذه ثلاثة احتمالات لا دليل في الواو
على شيء منها هذا مذهب البصريين والكوفيين ونقل بعضهم عن الفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن در
ستويه وبه قال بعض الفقهاء انها للترتيب … استدلال … الترتيب نحو … زيد
وعمرو … زيد وعمرو … في الاولى قوله تعالى واسجدي واركعي وقوله … والاصل
في الاستعمال الحقيقة ولو كان للترتيب لتناقضا … وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة … في موضع اخر وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا … ثم اعلم ان الواو … الاثنين في فعل واحد نحو قام زيد وعمرو

اي حصل منهما القيام ومرة يجمع الفعلين في اسم نحو قام وقعد اي حصل كلا الفعلين من زيد ومرة يجمع بين مضمون
الجملتين فصاعدا نحو قام زيد وقعد عمرو وزيد قائم وعمرو قاعد فان قلت لم يجيء بالواو في عطف الجملة لعلم
ايضا حصول مضمون الجملة فما فائدتها قلت بل ذلك كان يحتمل احتمالا مرجوحا ان يكون الكلام الاول غلطا ويحتمل
حصول احد الامرين فلما عطفوا بالواو صار نصا في حصول الامرين فائدة الواو في مسند كفائدة لا في نحو
ما جاءني زيد ولا عمرو فلا زائدة مفيدا للنفي والا لم يفد النفي في الزوائد ثم انك اذا قلت ما جاءني زيد
وعمرو بلا قيد فهو نفي الاحتمالات الثلث اي لم يجيئا لا في وقت واحد ولا مع الترتيب والاكثر ان لا
يعطف على المنفي بالواو الا وبعد الواو لا نحو ما جاءني زيد ولا عمرو وذلك لان الواو وان كان في الظاهر
يحمل المنفي على الاجتماع في وقت وعلى الترتيب الا انه لما كان يستعمل كثيرا للاجتماع في كل وقت كان في
المفعول معه والحرف وحرف العطف ايضا نحو كيف انت وقصعة من ثريد وكل رجل وضيعته خصيف
ان يكون مراد المتكلم ما جاءني زيد مع عمرو فيكون قد نفى الاجتماع في وقت لا ترتيب مجيء احدهما على مجيء الآخر فجيء
بلا في الاغلب دفعا لهذا التوهم وبيانا ان المراد نفي الاحتمالات الثلث وقد يراد فيما لا يحتمل الترتيب
طرد الكون … ولا يستوي الحسنة ولا السيئة وقوله وما يستوي الاحياء ولا الاموات وان اردت
نفي بعض الاحتمالات دون بعض فلا بد من التقييد نحو ما جاءني زيد وعمرو معا وما جاءني زيد وعمرو اولا وما جاءني
زيد وعمرو … بعده ان تقيد باحد الاحتمالات احتمالان آخران واما لو كررت العامل فقلت ما جاءني
زيد وما جاءني عمرو فهو عند سيبويه … المتكلم احدهما عن الآخر كان في الاغلب نحو اذ حصل
نفي من كل واحد منهما لكن منقطعا عن مجيء الآخر … بهذا الكلام وهو عنده الا انه هو ايضا
للاحتمالات الثلاث كما كان من دون تكرير العامل وهذا القول اقرب ويكون فائدة تكرر الفعل المنفي
… زيادة لا بعد الواو واكثر كذا في الرضي وقوله … وهو موضوع لشيء مخصوص على ما حققه
السيد الشريف قدس سره … لطبيعة عامة او شخص … للترتيب بان يكون زيد قبل عمرو او با
لعكس او اجتماع والجمع الواحد لا يكون نفيا لا شخص … ولا … كلية يتعلق بها المعنى الشخصي المستفاد
من كلمة … الشيخ الرضي لا يقول بما قاله السيد … قد يكون معنى كل مستقل كالاسماء وعن
اول خلافا للفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن درستويه وبعض الفقهاء ان اجماع اهل اللغة اي اتفاق
جمهورهم … ابو علي الفارسي … اجمع النحويون البصريون والكوفيون على
ان الواو للجمع المطلق المحتمل للثلث كلها من غير ترتيب واجماع هؤلاء النقلة الثابت قولهم حد التواتر حجة
ولو … في مثل قائل زيد وعمرو لان قائل لا … الا بما عليهما في وقت واحد فلو كان للترتيب لم يكن لفظ
اي الواو

لهذا النص فاعلان في وقت واحد وذلك محال والصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير وفي المثاني
ولا تناقض في الاول فلو كان للترتيب بان يكون الثاني متاخرا زمانا او بالعكس لم يصح القولان من غير
تكرار ويناقض وقوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس اي في موضع آخر من القرآن قال الله تعالى
وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو كان للترتيب لتناقض الظاهر ان فلا تنافي الترتيب
في الواو واستعمل الواو في الموضعين فلو كان بالعكس لزم التناقض ولسؤال الصحابة العارفين باللغة عن تقديم
السعي في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صلى الله عليه وآله حين ارادوا السعي بايهما
نبدأ يا رسول الله فقال صلى الله عليه وآله ابدأوا بما بدأ الله ولو كان الواو للترتيب لما كان للسؤال وجه وقد
استدل بهذا على نقيض المدعى فان المبادأة تقتضي الترتيب اذ لو لم يكن للترتيب لم يكن في الكلام ابتداء
وانتهاء والظاهر ابدأوا بما بدأ الله في الحج لان اللفظ يفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله ولولا
انه للترتيب لما كان كذلك في الشرح العضدي جواب انه لولا علينا فان الترتيب مستفاد من قوله ابدأوا
بما بدأ الله به ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الآية فلم يسألوا فيه فرتب لو افهم فيها جواز قوله ابدأوا وافعلوا
سألوا علمنا انه ليس للترتيب او ليس الترتيب المستفاد من كلام الشيخ الرضي الاعم من ان يكون
المتقدم متأخرا وانما فرض متقدما وح يكون السؤال الاصحاب وجه ظاهر وايضا قد مضى في كلام القاموس
ان المعية رابع والترتيب كثير وكذا في كلام الشيخ الرضي وح يكون لسؤال الصحابة وجه وكواو العطف في لساواه
الاسماء المختلفة كواو الجمع في المتفقة كما صرح اهل اللغة ان واو العطف في ضاربون كذا الاترتيب في واو
العطف وقالوا ان فائدة الواو العاطفة ان يكون بدل واو الجمع فيما لا يمكن جمعه من الاسماء المختلفة فعلى هذا
كما لا يستفاد من واو الجمع الترتيب كذا لا يستفاد من واو العاطفة الترتيب قال صاحب المحصول فان قلت
واو الجمع وواو العطف يجوز ان يشتركا في ارادة الاشتراك ثم واو العطف تختص بفائدة زائدة قلت الاصل
نفي ان فائدة احدهما عين فائدة الاخرى وذلك ينفي الاحتمال المذكور ولو كان ثبت فان
فائدة الواو في الجمع ليس عين فائدة الواو العاطفة وكيف لا والواو العاطفة لا تدل على ان المتعدد من
جنس المفرد بخلاف واو الجمع فلا يكون احدهما في الفائدة عين الاخرى احتجوا بانكاره عليه السلام على
من قال ومن عصاهما فقد غوى انه خطب اعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وآله فقال من اطاع الله ورسوله فقد
اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وآله بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله
ولولا ان الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق ولما كان للرد والتلقين معنى وبانكار الصحابة على ابن
عباس في امره بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله حيث امر الله تعالى العمرة عن

من قال
من الحج فلولا ان الواو للترتيب لما صح انكار الصحابة ولعدم وقوع الثانية في انت طالق وطالق بخلاف طلقتين مع
الحج فلولا ان الواو للترتيب لما صح انكار الصحابة وبعد ذلك قالوا لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وقت واحد بخلاف ما اذا قال انت طالق طلقتين وليس ذلك الا لافادة العبارة الترتيب فتبين بالطلقة
٥٨
الاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية ولا ترتيب في العبارة الثانية فيلحقها الثلاثة دفعة ولولا ان الواو للترتيب
لما كان بينهما فرق ولان الترتيب على التعاقب او على التراخي ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد
الحاجة الى التعبير عنه فله الواو اذ لا غيره حاصل الاستدلال انه قد تقرر فيما سبق ان الكل معنى تشتد الحاجة
اليه لابد من وضع لفظ ومطلق الترتيب المشترك بين معنى ثم والفاء هو معنى الواو اذ لو لم يكن الواو
لمطلق الترتيب لم يكن لفظ موضوع بازائه اذ لا لفظ غير الواو وقد فرض انتفاؤه وبيانه ان المعنى
المذكور لا بد من لفظ يعنيه وما يكون مفردا فغير مسلم والمركب موجود وهو اولى من جعله لمطلق الجمع كما سيأتي
المركب اخرى كالذي العكس اي جعل الواو للترتيب احسن من جعله لمطلق الجمع لان المركب يستلزم الجزء
والجزء لا يستلزم المركب والجواب عن الاول ان الواو في قوله ومن عصى الله ورسوله لا يقتضي الترتيب
لان معصية الله ومعصية الرسول لا ينفك احدهما عن الاخرى فهذا يدل على خلافه وقوله اولى بل السبب
فيه ان قوله ومن عصى الله ورسوله افراد لذكر الله عن غيره فكان ادخل في التعظيم والى اشار المص بقوله
الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وايضا انه شايع في اللغة ان الواو للترتيب كما مر وان لم
يكن حقيقة فيه وانكارهم اي الصحابة على ابن عباس معارض بامر ابن عباس اياهم بتقديم العمرة على الحج وهذا
يدل على ان الواو ليس للترتيب فانه لو كان للترتيب لما امرهم ابن عباس الذي هو اعرف من تلك
الصحابة باللسان فانه رئيس المفسرين العارفين بكلام الله ويمكن ان يكون انكار الصحابة لابن عباس
لزعم التقديم والواو وان كان لمطلق الجمع المطلق لا يلزم منه تقديم العمرة على الحج المتقدم عليها بالذكر الشرعي ا
التقديم في الجملة لانه يحتمل التقديم وان غير ثقة اذا علم ان الواو لمطلق الجمع فامر ابن عباس يكون مستندا
الى رواية دالة على تعيين معنى الواو وتخصيصه فيكون مسموعا منه ولا يتوجه انكار الصحابة عليه فليفهم اصل انكار
الصحابة على انهم فهموا من الواو الترتيب لما عرفت انه كثير ولعدم تيقن من صاحب المحصول بهذا الجواب
بهذا واشار المص اليه بقوله وايضا فامر ابن عباس يدل على المطلوب وهو ان الواو ليس للترتيب
بخلاف انكارهم فانه لا يدل على عدم المطلوب لاحتمال فهمهم الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج وتقديم العمرة
فامر ابن عباس بتقديم العمرة رفع العموم المستفاد من مطلق الجمع الدال على التخيير وهو مطلوب بالخصوص
ان انكار الصحابة يحتمل ان يكون فهمهم من الواو الترتيب وان يكون فهمهم مطلق الجمع من الواو ويكون الكلام

ح على لزوم تقديم العصر المتأخرة من الحج عليه ودلالة غير مستفاد من الواو اصلا فمضاعفة الصحابة لاجل
تحقيق ابن عباس شيئا لا يفهم من الآية وجوابه ما مر ان الراوي اذا خصص العام بشيء يجب منه او كان متفقة
و الطلاق الثاني ليس تغيرا للاول اي الطلاق المعطوف في قوله انت طالق وطالق ليس تغيرا للاول
بخلاف قوله انت طالق طلقتين اذ قوله طلقتين بيان للمصدر المأخوذ في طالق فيكون بيانا لمعناه و
جزء له فلا يتم الكلام الا به بخلاف صورة العطف فان الكلام قد تم قبل المعطوف كما اشار اليه بقوله
والطلاق الثاني ليس تغيرا وقد طلقت بالاول لتمامه من غير تعلق بالكلام الثاني ووضع اللفظ للاعم
اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص مستلزم للحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى
عن التعبير عن الخاص بهذا الكلام يحتمل المعارضة والمنع بيان الاول انكم قلتم ان اشتداد الحاجة الى مطلق
الترتيب يستلزم وضع الواو له وهي معارضة وتوسيسا له بدليلكم وان اقتضى ما قلتم نقضا لما يفيده وهو ان
الاحتياج كما يتحقق باعتبار الترتيب المطلق يتحقق باعتبار الجمع المطلق وفيه اشتداد الحاجة اليه لان الجمع
المطلق اعم من الترتيب وغيره والاحتياج الى الخاص الذي هو الترتيب المطلق يستلزم الاحتياج
الى العام منه وهو الجمع المطلق ولا يكون بالعكس فان العام قد يحتاج اليه ولا يحتاج الى الخاص وبالجملة ان
الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج الى العام والاحتياج الى العام لا يستلزم الاحتياج الى الخاص
مثلا كما احتيج الى الانسان فيحتاج الى الحيوان والجسم والجوهر واذا احتيج الى الجسم لا يلزم الاحتياج الى
الحيوان وهو ظاهر ويمكن ان يقال انكم قلتم انا نحتاج الى الترتيب المطلق لانه اعم ونحن نقول
الجمع المطلق اعم من الاعم فيكون الاحتياج اليه اولى هذا اذا جعلناه معارضة او نقضا اجماليا لان مرجعهما
واحد بيان الثاني وهو المنع انا لا نسلم ان الحاجة الى الترتيب المطلق شديدة دون الجمع المطلق فان الجمع المطلق
اولى بالاحتياج من الترتيب المطلق وح يكون المنع منعا للسند ولا يكون موجها [illegible] ان
شدة الحاجة الى الجمع المطلق ليست خاصة لما اسلفنا من كلام الشيخ نجم الائمة لان مع ترك الواو يحصل الترتيب
فيفهم ما لا يفهم مع الواو وقد قال الشيخ المذكور في شرح الكافية كان اللائق بعد الواو في حروف الزيادة الا
ان النحاة لم يعدوه فالمنع غير مناسب لانا نمنع الاحتياج الى الترتيب المطلق ثم انا لو سلمنا ان الجمع
المطلق ايضا يشتد اليه الحاجة فلا شك في الاحتياج الى الترتيب فيبقى احد المعنيين بلا لفظ وهو خلاف
ما هو المعهود منهم الا ان يقال يمكن الاتيان عن الترتيب المطلق بالمركب المعنوي وح يبطل الاستدلال كما قلنا ق
ومنها الفاء وهي للتعقيب بحيث يمكن اي من الحروف التي يحتاج اليه الفاء معناه [illegible] وهي للتعقيب اعلم ان الفاء
يفيد الترتيب سواء كان في عطف او لا فان عطفت مفردا على مفرد فيفيد ان ملابسة المعطوف بمعنى الفعل المنسوب

59

المنسوب اليه بعد ملابسة المعطوف عليه بلا مهلة واذا دخلت على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب
ليس في ملابستها لمدلول عاملها بل في مصادرها تلك الصفات كقولك جاءني زيد الآكل فالنائم اي الذي يأكل
فينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما في [illegible] نحو قولهم في
صلوة الجماعة تقدم الاقرأ فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن فالاصبح وان عطفت جملة على جملة افادت
كون مضمون الجملة التي بعدها عقيب مضمون التي قبلها في الزمان كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها
فبئس مثوى المتكبرين وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين ومن هذا
القبيل عطف المفصل على المجمل بالفاء كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي الآية وقول [illegible]
[illegible] لبيك وقد يجيء الفاء بمعنى الى كقولهم مطرنا ما بين زبالة فالثعلبية اي الى الثعلبية هذا الذي ذكرتم في الفاء
العاطفة والتي غير العاطفة لا تخلو عن معنى الترتيب وهي التي يسميها النحاة السببية تختص بالجمل وتدخل على ما هو
جزاء مع تقدم كلمة الشرط كقولك ان لقيته فاكرمه وبدون الشرط كقولك زيد فاضل فاكرمه ثم اعلم ان الفاء في العاطفة
والسببية قد يكون الفاء سببية وعاطفة كقولك يقوم زيد فيغضب عمرو ولكن لا يلزم في العطف ولا بد ان يعلم ان
كون الفاء مفيدة للترتيب بلا مهلة لا ينافي كون المرتب حصل في زمان طويل اذا كان اول اجزائه متعقبا عقيب
ما تقدم كقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان اخضرار الارض يبتدئ بعد نزول
المطر لكن يتم في مدة طويلة فالفاء [illegible] الى انه لا فصل بين نزول المطر وابتداء الاخضرار وكذا في قوله ثم
خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما كذا قال نجم الائمة الرضي وذكر
في القاموس انه [illegible] وقد [illegible] مثل ورد الفاء
عاطفة وتفيد الترتيب وهو نوعان معنوي وذكري وقد يكون للتعقيب وهو في كل شيء بحسبه كتزوج فولد
له [illegible] وبمعنى ثم كقوله فخلقنا النطفة علقة الآية وبمعنى السببية وذلك في العاطفة جملة كقوله فوكزه موسى فقضى عليه
او صفة لا تكون من [illegible] البطون [illegible] الآية اول المفهوم من كلام القاموس
ان الترتيب غير التعقيب ومقابلة والمستفاد من كلام نجم الائمة ان الفاء للترتيب فلو كان الترتيب غير التعقيب
لا يكون الفاء للتعقيب على مذهب القاموس وح لا يلائم عبارة المص لا اجماع اهل اللغة اذ صاحب القاموس
ما يعول عليه وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب [illegible] لمن خالف ان الفاء للتعقيب بلا مهلة مستدلا
بان قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب يدل على ان الفاء ليس للتعقيب بلا مهلة اذ الاسحات الا يكون
يوم القيمة وهو [illegible] للافتراء والاسحات زمان طويل يدل [illegible] فالتعقيب بلا مهلة فيه وليس
مثل دخلت بغداد فدخلت الكوفة [illegible]

الاسحات الاهلاك

بلا مهلة وهو الاصحاب فان الموطلا من انه يشبه الوقوع لامتناع التخلف فيه وفيه انه قد يعفو عن كثير مما توعد
بمحض الكرم او بالشفاعة الكبرى واوجه ان البعيد قريب ادعاء او نظرا الى انه تعالى اذا اقرب ولا بعد عنده
ويمكن ان يقال المراد بالاصحاب الاستيصال علما في المعنى ح فيكون معنى الاية لا تعجزوا فياخذكم فيستاصلكم
كما يقال لا تسرقوا فتقطع ايديكم وح لا يحتاج الى القول بالمجاز ويمكن ان يقال ان العذاب يكون بعد الموت بلا فصل والموت
يمكن ان يحصل في الحال وليس هذا ابعد من قولهم تزوج فولد له ومنها اي من الحروف المذكورة في وهي للظرفية
حقيقة مثل زيد في الدار فان الدار محيط بزيد وتقديرا مثل جذوع النخل قال الله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل
قال الشيخ الرضي قدس سره في شرح الكافية قيل ان في فيه بمعنى على والاولى انها بمعناها لتمكن المصلوب
في الجذع كتمكن المظروف في الظرف وكذا في قوله وادخلي في عبادي وفي قوله تسع فرقة وها الحديم في اوامر
وامثاله مما يحمل على الظرفية لا بمعنى مع والى كما قال بعضهم والى ما ذكره الشيخ قدس سره يميل كلام اهله لكن في التحوي
ان في للظرفية والمصاحبة والتعليل والاستعلاء ومرادفة الباء والى ومن وبمعنى مع والمقايسة وهي الداخلة
بين مفضول سابق وفاضل لاحق نحو قوله وما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل وللتوكيد وقال اركبوا فيها
وللتعويض وهي الزائدة عوضا عن اخرى محذوفة كضربت فيمن رغبت اي ضربت من رغبت فيه ومنها من
وهي مشتركة بين ابتداء الغاية قال الشيخ الرضي المراد بالغاية في قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية جميع المسافة
فمن للابتداء في غير الزمان عند البصرية سواء كان المجرور بها مكانا نحو سرت من البصرة او غيره نحو هذا الكتاب
من زيد الى عمرو واجاز الكوفيون استعماله في الزمان ايضا استدلالا بقوله تع من اول يوم احق ان تقوم فيه
وقوله تعالى نودي للصلوة من يوم الجمعة وانا لا ارى في الاثنين معنى الابتداء اذ المقصود من معنى الابتداء ان
من ان يكون الفعل المتعدي بمن الابتدائية شيئا ممتدا كالسير والمشي ونحوه ويكون المجرور بمن الشي الذي
منه ابتداء ذلك الفعل نحو سرت من البصرة او يكون الفعل المتعدي بها اصلا للشي الممتد نحو تبرأت من
فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار لان الخروج ليس شيئا ممتدا اذ يقال خرجت من الدار اذا انفصلت
منها ولو باقل من خطوة وليس التاسيس المذكور في قوله تعالى من اول يوم احق ولا النداء من
يوم الجمعة حدثين ممتدين ولا اصلين للمعنى الممتد بل هما حدثان واقعان بعد من وهو معنى في فكذا في الظاهر
الكوفيين اذ يقال نمت من اول الليل الى الصبح ويعرف معنى الابتداء بان يحسن في مقابلتها الانتهاء
وهو معنى الى او ما يفيد فائدتها نحو قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التجئ اليه فالباء
هنا افادت معنى الانتهاء فاذا قصدت بمن مجرد كون المجرور بها موضعا انفصل عنه وخرج منه لا كونه مبتدأ
الشي ممتد جاز ان يقع موقعها عن لانه يجوز التجي ونقول انفصلت عنه ومنه ونهيت عن كذا ومن كذا واجاز

واجاز ابن السراج كون من لابتداء غاية الفاعل والمفعول نحو شممت المسك من داري من الطريق وللتبعيض نحو
اخذت من الدراهم والمفعول الصريح محذوف اي اخذت من الدراهم شيئا واذا لم يذكر المفعول الصريح او ذكرته
منونا نحو اخذت من الدراهم فمن يتعلق باخذت لا غير لانه يقام مقام الفاعل نحو اخذ من الدراهم والدراهم نحو
منها وذكرته بعد المفعول المنكر نحو اخذت شيئا من الدراهم جاز ان يكون من متعلقا بالفعل المذكور وان يكون
صفة لشيء فيتعلق بمقدر اي شيئا كائنا من الدراهم فيجوز اذا تقدم على النكرة ان يكون حالا من النكرة المؤخرة قال
الله تعالى خذ من اموالهم صدقة ويعرف من التبعيضية بان يكون هناك شيء ظاهر هو بعض المجرور بمن كما في قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم اي من الدراهم شيئا قال المبرد وعبد القاهر
والزمخشري ان اصل من التبعيض ابتداء الغاية لان الدراهم في قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ
والتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ويعرفها بان يكون قبل من او بعدها مبهم يصلح ان يكون
المجرور تفسيرا له ويوقع اسم ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا الرجس هي الاوثان قال الزمخشري
كونها للتبيين راجع الى الابتداء قال الشيخ الرضي انه بعيد لان الدراهم هي العشرون في قولك عشرون
من الدراهم ومحال ان يكون الشي مبدأ لنفسه وكذلك الاوثان عين الرجس فلا يكون مبدأ لنفسه وزائدة في غير
الموجب وهو ما تقدمه نفي نحو ما رايت من احد او نهي نحو لا تضرب من احد او استفهام نحو هل تضرب من احد وغير
الاخفش والكوفيين يشترطون فيها شرطين كونها في غير الموجب ودخولها على النكرات والكوفيون والاخفش
لا يشترطون ذلك استدلالا بقوله تع يغفر لكم من ذنوبكم قالوا ذلك لقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا واجيب
بان الله تع يغفر الذنوب جميعا في امة محمد ويغفر بعض الذنوب في قوم نوح فان قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم خطاب
مع امة نوح واقول الكفر من اعظم الذنوب وهو غير مغفور في امة محمد صلى الله عليه وآله فقوله تع ان
الله يغفر الذنوب جميعا سوى الكفر فان قلت ان قوله يغفر الذنوب اي ذنوب المومنين فلا دخل الكفر فيه
قلت فلا تناقض فان الخطاب مع قوم نوح لا يلتقي بالمومن منهم واستدل الكوفيون بما حكى البغداديون
من قول العرب قد كان من مطر اجيب بانه على سبيل الحكاية كانه سئل هل كان من مطر فقال كان
من مطر ومنها الى وهي لانتهاء الغاية قال الشيخ الرضي ان الى يستعمل في انتهاء الزمان والمكان بلا خلاف نحو اتموا
الصيام الى الليل والاكثر عدم دخول حدي الابتداء والانتهاء في المحدود فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك الموضع
فالمرض ان لا يدخلان ظاهرا في الشرى ويجوز دخولهما فيه مع القرينة وقال بعضهم ما بعد الى ان كان من جنس ما قبلها ولا
يستوعبه الا مجازا وقيل ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة الى راسها فظاهر الدخول والا فالظاهر
عدم الدخول نحو اتموا الصيام الى الليل والمذهب هو الاول فعلى هذا لا بد وان يحمل الغاية في قول المصنف قدس سره

انتهاء الغاية على الاعم من الزمان والمكان فيكون ابتداء الغاية ايضا كذلك ولا اجمال كما توهم بعضهم لدخول الغاية تارة
وخروجها اخرى ذهب لان موضوع تارة لدخول الغاية في المغيا وتارة للخروج فيكون مجملا قال الله اتموا الصيام
الى الليل وقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فالاول خارج والثاني داخل والجواب انا لا نسلم الاجمال لانها
موضوعة للانتهاء ثم الغاية قد ينفصل حسا كالليل فيجب خروجها انتهاء الشيء كالابتداء ظاهر . الخروج كما قلنا ولذا
ظهر الانفصال فيحمل على الظاهر واذا لم يظهر الانفصال ويحتمل فوت الواجب فالاحتياط ادخال الغاية لادراك
الواجب فالانتهاء خارج بحسب اللغة ولا اجمال الا ان الاحتياط في بعض الصور يقتضي ادخال الغاية والايثار
العصر يجوزه وقد لا تميز كالمرفق فانه يجب غسله احتياطا ويتفرع عليه انه لو قطع اليد من المرفق لا يجب غسل الغاية
احتياطا لانه كان غسله بتبعية الواجب احتياطا لا اصالة ومنها اي من تلك الحروف الباء قيل انها لمجرد
التعدي للالصاق وفي التعدي للتبعيض في المحصول الباء اذا دخلت على فعل غير متعد كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم
يقتضي التبعيض خلافا للحنفية واجمعوا على انها اذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك كتبت بالقلم ومررت
بزيد لا يقتضي الا مجرد الالصاق لانا نعلم بالضرورة الفرق بين ان يقال مسحت يدي المنديل وبالمنديل في ان
الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول هذا كلام المحصول وانت تعلم ان ما الحق التبعيض لا يدل على ارادة
وهو ظاهر فانه يمكن ان يكون في مسحت يدي بالمنديل للاستعانة او يكون فيه لخصوصية ما لا التبعيض والمفهوم
من كلام النحاة كما نص الشيخ الرضي ان الباء للتعدية بمعنى ان الفعل الذي دخل الباء على معموله يتضمن معنى التصيير
كمررت بزيد فانه بمعنى امررته وهذه التعدية من بين حروف الجر مختص بالباء بخلاف التعدية بمعنى تعلق العامل
بمعموله بواسطة حروف الجر فانها عام لحروف الجارة ثم قال ان التعدي يتضمن معنى التبعيض فقد اخطأ فانه خلاف
الواقع مع ان احدا من النحاة لم يذهب اليه قال ابن جني اهل اللغة لا يعرفون كون الباء للتبعيض مطلقا بل يورده
الفقهاء لكن قال الشيخ الرضي ان الباء في قوله عينا يشرب بها عباد الله بمعنى من فيلزم ان يكون للتبعيض الا
ان يقال انه مجاز ثم قال ان الباء في برؤسكم زائدة ثم قد يجيء الباء للالصاق نحو به داء اي التصق به وقولك
مررت به اي التصق مروري بمكان يقرب منه ومنه القيت بك وبيتهما مع وهو الذي يقال باء المصاحبة نحو خلوا
بالكم ومنه قد خرج به والتعدي الدار بالاثاث ويكون للبدل نحو اشتريت هذا بهذا وبدلته به وانكر سيبويه في سبعة
عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض قال في المحصول والجواب عن ذلك ان الشاهد على النفي غير مقبول لاتفاق
ان لحظ ابن جني بالدليل الظاهر الذي ذكرناه واقول انكار سيبويه وابن جني لا يدفع بما قال
صاحب القاموس الباء للالصاق حقيقيا امسكت بزيد ومجازيا مررت بزيد والتعدية ذهبت به [illegible] و
للاستعانة كتبت بالقلم ومنه البسملة والسببية انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل والمصاحبة نحو اهبطوا بسلام [illegible]

فيجب دخولها

معه وللظرفية لقد نصركم الله ببدر وللبدل [illegible] اذا ركبوا والمقابلة اشتريته بالف وللمجاوزة كعن وقيل
تختص بالسؤال فاسأل به خبيرا ولا تختص ويوم تشقق السماء بالغمام وما غرك بربك الكريم وللاستعلاء نحو من ان
تأمنه بقنطار وللتبعيض عينا يشرب بها عباد الله وامسحوا برؤسكم وللقسم بالله وللغاية احسن بي اي الي
اي وللتوكيد وهي الزائدة وقد تكون زائدة واجبة نحو احسن بزيد اي احسن زيد اي صار ذا حسن وغالبة
وهي في فاعل كفى وضرورة [illegible] بالياء [illegible] وقيس الفتح مع
الظاهر نحو من زيد فظهر ان التبعيض واقع على نقل اهل اللغة ويمكن تطبيق كلام سيبويه مع كلام القاموس بان
يقال ان انكار سيبويه انما هو باعتبار ان الباء في نفسه لا يقتضي مطلقا التبعيض ولا ينافيه ان يكون في بعض الصور التبعيض
لكن يأبى عنه ظاهر كلام ابن جني ويمكن ان يجعل مجازا التبعيض [illegible] والفرق بين مسحت المنديل ومسحت
بالمنديل من حيث تحقق المنديل [illegible] مع الباء ممسوحا مع عدمها لا من حيث التبعيض قد استدل من قال
ان الباء في للتبعيض [illegible] في مسحت بالمنديل للاستعانة لا للتبعيض [illegible]
[illegible] استعمال الباء للتبعيض وهذا [illegible] قول القاموس وايضا الظاهر في مسحت بالمنديل
ان الممسوح هو المنديل كان في قوله وامسحوا برؤسكم ومنها انما وهي للحصر بالنقل من اهل اللغة خلافا لبعضهم
نحو انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم مع الاجماع بان من ليس كذلك فهو مؤمن ايضا و
الجواب انه محمول على المبالغة لان اهل اللغة كالشيخ ابي علي الفارسي نقل عن النحاة ان معنى انما الحصر وبعضهم
توهم وجه ويمكن ان يقال المراد المؤمنون الكاملون وح يكون الحصر حقيقيا ولان ان للاثبات وما للنفي
ولا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس خلاصة
الاستدلال ان ان معناه اثبات المحمول للموصوف وما نفي المحمول عن غيره او نفي المحمولات عنه وهذا معنى
الحصر فاذا قلت انما زيد قائم اثبت القيام لزيد ونفيت سائر الصفات عنه فيفيد حصر زيد في القيام وح
اقول ان ان اقتضى التحقيق فان دخل السلب يكون معنى السلب وان دخل على الموجبة يكون لتحقيق
الايجاب فلا منافاة بين ان وما ويمكن ان يقال مراد المستدل من قوله ولا يتواردان على محل واحد انه لا يعقد
تواردهما على محل واحد وح لا يبقى للدليل فائدة كلية لان علمنا بان المراد ليس نفي المذكور اظهر ويحتمل
ايضا ان يكون الاثبات في زيد والسلب في غير زيد حتى يكون حصر القيام في زيد فلا يدل على جميع اقسام الحصر
مثل انما يقوم زيد فان معناه نفي قيام عمرو وغيره لكن عبارة المستدل يشمل الحصر ومادكر من قولهم انما زيد قائم تقصود
المقصود في مثال واحد وظاهر هذا الدليل يقتضي ان يكون الحصر باقسامه على الحصر الا ان التعيين والتخلف
لكن كلام الشيخ عبد القاهر يشعر بانه لا يفيد الا قصر القلب في انما ومن ان ما يمنع الاول يفيد الحصر كما ذكره و

واحتج في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد فالاول لقصر الصفة على الموصوف والثانية
بعكسه واقول ايضا انما الهكم اله واحد وليس المراد لفظان بمعنى معناه وما بعده الى لفظ واحد نقلت من
المركبة فائدة علامة الحصر انما هو حق الكلام في التخصيص وانما يفيد الحصر لتضمنه معنى ما والا قال العلامة التفتازاني في
هذا الكلام اشارة الى ان ما في انما ليس النفي على ما توهم بعض الاصوليين حيث استدلوا على افادته الحصر
بان ان للاثبات وما للنفي فلا يجوز ان يكون للاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون للاثبات ما بعده
ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل فتعين الاول وهو معنى الحصر وانما قلنا ان ما ليس للنفي لان ان لا
تدخل الا على الاسم وما النافية لا يجيء الا ما دخلت عليه باجماع النحاة واعتذر السيد الشريف قدس سره
في حاشية المطول بان مراد الاصوليين مناسبة النقل من معناه الاصلي الحصر وليس للاستدلال واقول
انت تعلم من كلام الفصول والعدة انهما مستند لان الفصل العاشر من الفصول العشرة المذكورة في المقصد
الثاني في الخطابات في الخطاب وفيه مباحث ثلاث المبحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود به
الافهام هذا ليس تعريفا للخطاب بل حكم من الاحكام ليتفرع عليه انه لا يجوز على الله ان يورد في الخطاب المقيم
الهذيان فانه نقص عن احاد الناس فكيف بالنسبة الى من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء قال في الفصول الثاني في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسوله على الاحكام المسئلة الاولى
لا يجوز ان يتكلم الله ورسوله ولا يعني به شيئا والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان احدهما ان التكلم بما لا يفيد
هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال اقول هذا اعتراف من صاحب المحصول ان النقص والقبح يجريان
في افعال الله وان العقل حاكم كما لا يخفى والثاني ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك
لا يحصل فيما لا يفهم معناه واقول الهداية والشفاء والبيان صفات باعتبار الاحكام وذلك لا يقتضي
عدم اشتمال غير الحكم على ما لا يفهم كمقطعات السور لا يقال المراد بالنقاء الصحيح لا نا نقول قد لا يكون له دخل في
المقصود فلا يتفرع من الحكم المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص المستلزم لنقص الموصوف به تعالى عن ذلك علوا
كبيرا واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة مثل الم المص الر وبقوله تعالى كأنه رؤوس الشياطين وبقوله تعالى تلك
عشرة كاملة فان الحروف المقطعة لا معنى لها وكذا قوله كأنه رؤوس الشياطين فان هذا التشبيه بما لا يحصل له
معنى اصلا وكذا قوله عشرة كاملة في قوله تعالى ثلثة في الحج وسبعة اذا رجعتم فانه معلوم لكل احد ان السبعة و
الثلاثة عشرة فضلا عن قوله كاملة وبقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم لامتناع العطف في
والراسخون على الله والا يلزم ان يكون معناه ان العالم بتأويل هو الله والراسخون في العلم وهو ظاهر البطلان على ذلك
قوله تعالى بعد ذلك يقولون آمنا به اذ يلزم ان يقول الله تعالى آمنا به كل من عند ربنا وهو ظاهر البطلان فظهر ان الوقف

اي لا يفيد شيئا سواء كان موضوعا ام لا الا انه نقص الخ والنقص على الله محال

ان الوقف على قوله الا الله لازم وقوله تعالى والراسخون في العلم ابتداء الكلام في الاية التي قوله تعالى هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب
اي لا يعلم تأويل ما تشابه من الايات الا الله وحده وتوضيح الاستدلال اذا جعل العالم بالتأويل هو الله والراسخين يكون
الى ان يكون ايضا قائلا وقد اجيب ورتب يلزم ان يكون للعرب رتبة غير لغوية لاحتجاج الحشوية لان الحروف قيل
انها اسماء السور فلا يكون مهملا غاية ما في الباب انه يلزم اعتبار غير العربي في القرآن اذا جعلت الشرعية اذا لم يكن
مأخوذا من كلام العرب كما قاله الائمة وذلك غير منهي في مقطعات الحروف واقول مرادهم بالمهمل ما من
ان يكون غير موضوع اصلا او لا يكون له معنى ظاهر يفيد المخاطب كما في وقع لو فرض وضع الحروف المذكورة
لاسماء السور من غير ان يكون محاورات لغوية بقي الاشكال كما لا يعلم ان الشيخ ابا جعفر الطوسي قدس سره
افاد في التبيان ان احسن ما قيل في المقطعات هو انها اسماء السور وكذا قال صاحب المحصول في المحصول
انه المعتمد رحمه الله قال قيل لان المشهور ان امير المؤمنين صلوات الله عليه قال في دعائه يا كهيعص يا حم عسق وكذا
المشهور ان طه ويس من اسماء النبي صلى الله عليه وآله وقيل ان قوله تعالى الم ذلك الكتاب فيه الم اسم جميع الكتاب
وكذا في بعض السور قوله كتاب والتشبيه برؤوس الشياطين تمثيل بالمستنكر في العادة فان العرب اذا ارادوا
تقبيح شيء يشكون برؤوس الشياطين فالمشبه به امر معقول والتوكيد مفهوم من كاملة بل من عشرة ايضا و
نقل عن الامام ابي جعفر محمد ابن علي على ابائه وعليه وابنائه السلام ان المراد بالكاملة ما تعين كما في البداية منه
المهدي في الايجاد وعلى هذا يكون كاملة مفيدا لمعنى غير التوكيد وذكر العشرة يكون لتوضيحها بالكاملة وقال
بعض العرب ان ذكر العشرة لدفع توهم ان الواو بمعنى او ولدفع توهم ان السبعة تطلق على مطلق الكثرة وهو
ذكر الكاملة ظاهر اقول يمكن حمل الكاملة على انه لا يحتاج الى ضم عدد اخر اليه كالسبعة فانه عدد يحتاج الى ضم
الثلاثة وكذا الثلاثة وهذا ايضا يمكن اخذه من شكاة بداية الامام والعطف لا تقتضي عموم الحكم الا المعطوف
الجزء الرابع
البداء اي لا يلزم من عطف الراسخون على الله ان يرجع ضمير يقولون وهو واقع الى الله ايضا فانه يمكن ان
يكون والراسخون عطفا على الله ويكون يقولون مخصوصا بالراسخين بتخصيص الحال وهو يقولون بالمعطوف
خلاف الظاهر لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات لكن القول بان كل خ
الظاهر اولى من الخطاب بما لا يفهم اصلا اقول جم غفير من القراء ذهبوا الى الوقف سابقا كما يستفاد من كلام
كلام امير المؤمنين صلوات الله عليه في نهج البلاغة في خطبة الاشباح حيث قال صلوات الله عليه واعلم ان الراسخين في
العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدحهم

الى آنهم بانحرف تاويل ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا فاقتصر على ذلك
ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين هذا كلامه صلوات الله عليه فاذا وقفت الواقف على قوله
الا الله وصل والا تكون ابتداء الكلام يكون مبتدا خبره يقولون آمنا به فلا يكون تاويل المتشابهات من جملتها
جملها انى يقوى اشكال الحشوية اقول الحديث القدسي المشهور وهو ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه
فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به الخ افقر الحديث حديث رواه الامامية كالشيخ الشهيد قدس سره في كتاب [illegible]
ورواية السنة مشهور يدل على ان العبد اذا بلغ الكمال مرتبة قرب النوافل ونهاية المحبوبية يعلم بعلم الله تعالى فيظهر
الله على غيبه فهو يعلم الغيب كما يرشدك اليه قوله تعالى لا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول ومنه ما نقل
عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم حيث اخبروا بما في الارحام من الذكورة والسعادة والشقاوة وان قيل
ان حصول العلم بالتاويل ينبغي لا ينافي كونه مما لا يعلم الا الله ويؤيد ذلك ان الكليني حيث سأل عن امير المؤمنين
صلوات الله عليه وكان يخطب وخبر عن احوال الترك من صورهم واعمالهم وتسلطهم بعد الله طويل يا امير المؤمنين
هذا علم الغيب فقال صلى الله عليه يا اخا كلب هذا ليس علم الغيب انما علم الغيب ما عدده الله بقوله تعالى ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي
ارض تموت وما عدا ذلك فعلم علمه الله تعالى نبيه فعلمنيه هذا اجمال كلام امير المؤمنين صلى الله عليه وتفصيله كذا
في النهج وجه التايد ان تاويل المتشابهات غير داخل في العلوم الخمسة التي لا يعلمها الا الله فيكون داخلا فيما
عدا ذلك فيكون معلوما لامير المؤمنين وهو من جملة الراسخين كما هو معلوم لسيد المرسلين صلوات الله عليهما فالجواب
لا يكون تاويل المتشابهات كما حسبه الحشوية غير معلوم لاحد قطعا فلا يحتاج الى ما قيل ان العلم بالتاويل مخصوص بالله
والنفي حاصل بالتاويل لغير الله وهو كاف في فهم المتشابهات وانما قلت بعدم الاحتياج لذا قيل لانه يلزم ان
يكون علم النبي واله المعصومين عليه وعليهم السلام بالمتشابهات من الظنيات او لا يتعلق علمهم بالمتشابهات
قطعا وكلاهما لا يليق البحث الثاني يمتنع عقلا ان يخاطب الله نبيه ويريد خلاف ظاهره وكذا النبي صلى الله عليه
واله من دون البيان والقرينة الدالة على المراد واللازم الاغراء بالجهل اذ من سمع الخطاب يعتقد ان ظاهره
المراد دون غيره [illegible] فلم يكن كذلك يكون اعتقاده جهلا والله جل عليه فهو اغراء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
[illegible] ايراد الكلام [illegible] به ولهذا قال في الشرح العضدي الخطاب بما لا يفهم بعيد وان كان لا يمتنع على الله ولا يخفى ان
النسبة اليه غير ظاهر ومحل في المحصول ان اعتقاد الحال من البيان بالنسبة اليه غير ظاهر محل وقد بينا ان التكلم
بالمهمل غير جائز على الله تعالى فان قلت ان عنيت بالمهمل ما لا فائدة فيه فلا نسلم ان الله تعالى اذا قال كلاما ظاهره الوعيد
والتخويف الخ ق لا فائدة فيه فان هذه فائدة كلية وان عنيت به ما لا يحصل منه افهام المقصود فلم قلت انه غير

الاقرار والتوعيد والترغيب

غير جائز على الله تعالى فلعل تكلم الخ فاقتفوا اخوانهم هذا الباب لا يحق اعتقاد على اخبار الله وافعاله
خلوها عن الاغراء بالجهل والاتيان للكلام بما يقتضيه حكمته لا يجي منه تعالى انما يجي لو كان لا يسع ما يفعل القبيح
فانه اذا كان يخلق الكفر عند الاشاعرة في قلوب المكلفين منه تعالى وافعالنا لا مؤثر ما يحتمل ان يكون على الاول ٣
البحث الثالث في بيان ان الدليل النقلي هل يفيد اليقين ام لا قيل الدلائل النقلية ظنية لتوقفها اي دلالتها
الدلائل على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم و
التاخير والناسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو وجد النقل عليه لزم ابطال النقل لان العقل هو الاصل فان النقل
يتوقف اثباته على حكم العقل بوجود الصانع وعلمه وقدرته كما ذكر فيلزم ظهور بطلان حكم العقل برفع النقل الدال
[illegible] بطلان الاصل في تلك الصورة يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه اي نقل متن اللغة والنحو وغيرها
ظنية والموقوف على الظني ظني فالنتيجة التي تتوقف عليها في الدليل النقلي ظنية اما بيان ان هذه الامور ظنية فقال
صاحب المحصول ان مدار النحو واللغة والصرف على اشعار العرب [illegible] والنقل عنهم برواية الآحاد فلا يعلم
صحة النقل عنا سلمنا صحته لكن نقول وقوع الغلط من امرئ القيس وامثاله كثير قال وذكر القاضي ابو الحسن
علي بن عبد العزيز الجرجاني في كتابه الذي صنفه في الوساطة بين المتنبي وخصومه ان امرئ القيس اخطأ في
ابيات كثيرة وكذا لبيد والفرزدق وذو الرمة الطبوري وما جرى بين الفرزدق وبين عبد الله بن اسحاق
الحضرمي في لحنه في قوله فكان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا وقال الاصمعي في حق الكميت
انه جرمقاني من جرامقة الشام لا يحتج بشعره وانكر شعر الطرماح وذي الرمة قال في المحصول فمن اراد الوقوف
فليطالع كتاب القاضي عبد العزيز اقول ــــ عدم الافادة لليقين مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة
وهذا الدليل منظور فيه اذ قد تجتمع الامارات على شيء واحد فيبلغ حد اليقين كما في التواتر فالاحتياج الى ظني
لا يفيد الظن وايضا انما يتم هذا الدليل بالنسبة الى من يأخذ معنى القرآن والحديث من النحو والصرف واللغة
الا من لا يأخذه فلا تم ان الاحتياج في الاستدلال بالالفاظ الى المعنى وعدم الاشتراك ونظائره ظاهر وكون هذا
الى المعنى ظنيا ايضا كذلك والحق خلاف هذا فان بعض اللغات كالسماء والارض ونحوهما من الالفاظ المشهورة
المتداولة بين اهل اللغة في زمن الرسول صلى الله عليه وآله في معانيها التي يراد منها الآن معلوم قطعا والشك
فيها سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا النحو والتصريف ورفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه ومعنى الماضي
والمضارع والامر واسم الفاعل والمفعول مما هو معلوم والاستعمال في زمن النبي صلى الله عليه وآله فيما يراد
منها في زماننا ولا يحتاج ان يراد بالتصريف جميع مسائله وكذا النحو متواتر النقل مما يعلم قطعا فاذا انضم الى مثل
هذه الالفاظ قرائن تحت عدة ادعو قوة تواترا الحق العلم بالوضع والارادة وانتفت الاحتمالات المذكورة ما

عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل به اذ يخبر المخبر وكان مراده فلو كان ثمت هناك معارض
عقلي يلزم كذبه اقول مراده من قال الدليل العقلي يفيد القطع الافادة في الجملة لا الايجاب الكلي فانه
لا قائل به وصح ظنيا على امكانه عقلا وشرعا لا يتصور المعارض العقلي والاحتمالات لا يجري في كل نقلي قال
السيد قدس سره في شرح المواقف ان دفع المعارض العقلي يعلم من صدق القائل وتعيين المراد كلام فضلي قوله
قدس سره لا يحتاج افادة الدليل النقلي اليقين الى انتفاء عدم المعارض العقلي فانه يجوز منع الافادة
ولو سلم انه معه لا تم الاحتياج اليه قال صاحب المواقف ان الدليل النقلي انما يفيد في الشرعيات لا العقليات
قال الشارح قدس سره انما قلت لانه لو كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات
كما لزم منه في الشرعيات والا لاحتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يلزم العقل
بامكانها ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وقد جاز ان يكون من الممتنعات فلا يجب هذا
الاحتمالات ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في
الشرعيات اقول قد علمت ان المراد بافادة الدليل النقلي اليقين الافادة في الجملة وهذا جارية
العقليات ايضا اذ العقليات ينقسم الى قسمين احدهما ما لا يجزم العقل بامكانه ويكون له طريق اليها او لا يكون
الثاني ما لا يجزم بامكانه ويكون له طريق اليها والقسم الثاني لا يفيد الدليل النقلي فيه ولا يتوهم ان الدليل يفيد
القطع في الشرعيات كليا ولا يفيد في العقليات كذلك لان افادة الدليل القطع كليا في الشرعيات غير مسلم ولا
يقول به احد ايضا ونقول اذا علم مراد القائل الصادق كما يحصل العلم بعدم المعارض يحصل العلم بعدم الاحتمالات
وهو ظاهر لعدم الاشياء التي ذكروا ما قد يعلم في محكمات القرآن اي قد يعلم نفي المراد من بعض الايات بعينه
كما في كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت فخطابه تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت كما في الآيتين المذكورتين
سواء وجد غيرها من الحقائق الغير الشرعية او لا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال
والا فهو مشترك لفظي تعين حمله على احدهما الا بقرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يمكن فالمجاز فان تعدد المجاز
حمل على ظاهر الخطاب على ما يتبادر في المحصول الخطاب على ثلثة اقسام الاول ما يدل عليه لفظه وقد تقدم تفصيل الثاني
ما يدل معناه الثالث ما يوضح اليه شيء آخر صار المجموع دليلا على الحكم والعلم اما الاقسام الثلاثة اما القسم الاول فيتعرف
مح الخ واما القسم الثاني فيتعرف بدلالته بالالتزام واما القسم الثالث فيتعرف وقد تقدم من المطالب في المحصول قد عرفت
ان الحقيقة منحصرة بان اصلية وهي اللغوية وطارية وهي العرفية والشرعية فان كان الخطاب مستعملا في المعنى في شيء وفي العرف
في شيء آخر وفي الشرع بالعرف من ان يكون حقيقة في المعنى اللغوي فانه يكون مشتركا بينهما وان صار مجازا في المعنى اللغوي
وجب حمله على العرفي لان الظاهر انه الغرض ويجب مثل هذا في الاسم المنقول الى المعنى الشرعي فانه حمل ان

تثبيت القطع م

الجزء الرابع م

[illegible]

٦٣

ان الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجاز فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة
عند احدهما في شيء وعند الاخرى في شيء وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما يتعارفه والا لزم ان يخاطب
خاطب بغير ما هو ظاهر عندهما مع عدم القرينة اقول المعتاد اذا وضعه العرف لمعنى يكون استعماله عند اهل
العرف حقيقة مطلقا فيلزم استعمال المشترك في كلا معنييه في كلامه تعالى وايضا وجدان لفظ يكون بالنسبة الى كل قبيلة
مستقلا في شيء في الخطاب غير معلوم وايضا يلزم ان يكون المجاز اذا اشتهر عند الكل يغلب على الحقيقة بل يكون
في مرتبة يكون مشتركا وهذا خلاف ما مضى وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون الالتزام شرطا
للمطابقي اما بحسب الشرع كتحقق الملك في صورة عدد العتق فانه لا يتصور الا بالملك اذ لا عتق الا بعد تحقق الملك تقول
لا عتق الا في ملك فالمعنى الالتزامي شرط للعتق شرعا واما ان يكون الالتزام شرطا للمطابقي عقلا كقوله صلى الله
عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان العقل يحكم بوقوع الخطأ والنسيان فلا يمكن حمل الحديث على رفع
النسيان عن الامة في الواقع فلا بد من حمله على رفع المواخذة مثلا فعلم ان الاشتراط ليس بالمعنى المشهور لا
المستلزم لوجوب تحقق الشرط مع المشروط وهو يسمى الدلالة المستفادة من الالتزام فيما ذكر دلالة الاقتضاء او اشارة
النص بالاشتراط من اقسام الالتزام الذي هو شرط للمطابقي الشرعي والعقلي يجوز اما شرعا كنفوذ العتق او
عقلا كرفع الخطأ اعلم ان الذي العتق ورفع الخطأ جعلهما المصنف من الالفاظ المفردة الدالة على ان المعنى الالتزامي
شرط المطابقي اما عقلا او شرعا وفيه نظر لانه لا يخفى على ان انحصار الالتزام المتحقق في اللفظ المفرد فيما ذكر ممنوع
فيه او باعتبار اللفظ المركب اي يدل بالالتزام باللفظ المركب وهذا على تسمية الاول باشارة النص بقوله
بان يكون مكملا للمقصود كدلالة ولا تقل لهما اف على حرمة الضرب على الاولوية فان اللفظ المركب وهو قوله تعالى
لا تقل لهما اف انما يدل على حرمة التأفيف مطابقة ويفهم بالالتزام حرمة الضرب وهو مكمل معنى المطابقي
او لا يكون مكملا للمقصود التخصيص بالذكر على تخصيص الحكم كما في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان تخصيص
الفاسق بالذكر يدل على تخصيص الحكم وهو التبين والتوقف في الحكم بشهادته دون غيره فالمخبر الذي لا يكون
معلوم الفسق لا يتبين في خبره وبهذا استدل الشيخ ابو حفص على الاكتفاء في الشهادة بظاهر العدالة وقد
يجمع في صورة اللفظ المركب الدال بالالتزام من الخطابين حكم آخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون
شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه يحصل من الخطابين ان مدة الحمل ستة اشهر وقد يجمع له النص غيره مع
الاجماع ويحصل الحكم منهما مثل دلالة الاجماع على ان ذي الخال والخالة في الحكم ودلالة النص على ارث الخال فكذا
الخالة بناء على الاجماع المذكور وقد يتعذر حمل اللفظ اي لفظ الخطاب على ظاهره فيجب حمله على غير الظاهر وهو الكناية
على ما قيل فان كان المعنى المجازي واحدا حمل اللفظ عليه مع غير افتقار الى دلالة اخرى حسنا للكلام عن الالغاء

تحريم م

كذا التزم

المقصد الثالث في الامر والنهي

كان متعددا فاما ان يدل دليل على واحد معين انه مراد تعين للارادة وهو الراجح وان لم يترجح بقي مشتركا بين
المعاني المجازية والى ما ذكرنا مفصلا اشار اليه بقوله كالمجاز اي ان كان واحدا حمل عليه والا بقي مشتركا ان
لم يترجح احدها والا حمل على الراجح المقصد الثالث في الامر والنهي وفيه فصول ستة الفصل الاول في حقيقة الامر اي
فيما وضع له لفظ الامر [illegible] المفرد وفيه مباحث البحث الاول لفظ الامر في اللغة حقيقة في القول المخصوص مجاز في
الفعل ولا نزاع في الاول قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي اطلاق الامر على القول المخصوص مجمع
[illegible] فيما بينهم انه لا نزاع في كون الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه خلافا لابي الحسين حيث قال بان الامر
حقيقة في الشأن [illegible] الامر مشتركا بينه بخصوصه وبين الشأن والصفة ونحو ذلك حتى ان اطلاقه حقيقة على القول
المخصوص تارة يكون بخصوصه وتارة من حيث انه من افراد الشأن او الصفة كاطلاق [illegible] حقيقة في الفرق [illegible]
لا يكون الا باعتبار الثاني وهو انه من افراد الشأن او الصفة وقد ظهر لك مما قرره ان اطلاق الامر على الفعل
يكون حقيقة ايضا عند ابي الحسين الا انه يكون باعتبار انه فرد من الشأن او الصفة لا بخصوصه فالنزاع في انه مجاز باعتبار
الاطلاق بخصوصه وانما قال الثاني اي كونه مجازا في الفعل [illegible] لزم الاشتراك لانه لو كان الامر حقيقة في القول المخصوص
عليه [illegible] حقيقة في الفعل ايضا يكون مشتركا وهو باطل لسبق الفهم حين اطلاق الامر مجردا عن القرينة الى القول
ان الاشتراك خلاف الاصل وهذا الدليل حجة على ان الامر ليس بمعنى المشترك فانه لا يتبادر الذهن اليه
اصلا بل يتبادر الى القول ولو كان المعنى المشترك لم يتبادر القول لعدم دلالة العام على الخاص باحدى الدلالات
وبهذا ثبت احتجوا اي احتج من قال بان الامر حقيقة في الفعل بصحة الاستعمال في الفعل من غير قرينة كما في قوله تعالى حتى اذا
جاء امرنا اي قضاؤنا وحكمنا وما امر فرعون برشيد اي فعله من الافعال العجيبة ثم العجب من الامر ليس من القول كما
يقال امر فلان مستقيم اي شأنه على الاستقامة وطريقه مستقيم ولهذا امر عظيم اي خطب عظيم وجاء زيد لامر اي لغرض
[illegible] لامر اي شيء ويقال شمس الامر اي شمس الشيء وبما قررنا قوله امر فلان مستقيم ونظائره ظهر الجواب عن احتجاجهم لانه
من الاحتجاج المذكور ان الاستعمال لوجه مع المجاز [illegible] فلا نسلم ان استعمال الامر في الفعل بسبيل [illegible] قرينة
يجوز الاستدلال بكون الاستعمال في المقصود [illegible] القائلون بانه حقيقة في الفعل بان اهل اللغة يستعملون لفظ الامر في الفعل
والظاهر من الاستعمال الحقيقة اجيب بان الاستعمال [illegible] في المجاز ايضا [illegible] وانما ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
فما تقدم والجواب ان ثمة اصلا آخر يعارضه وهو ان الاصل عدم الاشتراك فيحتاج الى قول [illegible] خصوصا وقد
بينا رجحان المجاز من الاشتراك ثم ان ما ذكرنا من سبق الذهن [illegible] في الدلالة على المقصود البحث الثاني في حد
اي حد الامر بمعنى القول وهو طلب الفعل بالقول كما اذا قال القائل افعل فانه يطلب مبدأ القول المصدر [illegible] الطلب
اذا اقترن بالاستعلاء فهو امر او ترك الطلب وان استفيد من القول لكنه ليس بنفس القول فلا يصح تعريف

على الحقيقة م

[illegible]

تعريف الامر الذي هو القول بعينه انه الطلب وايضا في الشرح العضدي ان المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي و
كان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوا الامر به فلذلك حدوه تارة بارادة الفعل وآخر هو صيغة افعل بارادات
ثلث وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة الى قوله [illegible] مذاهب فان المعتزلة قد جعلوا ان
الطلب عين الارادة فكيف يصح هذا القول بالنسبة اليهم وايضا ليس كل طلب نوعا من الكلام النفسي فلا يلزم
من انكار الكلام النفسي انكار الطلب وايضا الارادة ليس كلاما نفسيا كالطلب وايضا انهم ينكرون الكلام [illegible]
وعرف الامر بالطلب وذلك يتصور باحد الصور الثلاث الاول ان انكار الكلام النفسي يستلزم عدم تعريف
الامر بالطلب الثاني ان يقال المراد بالطلب الارادة كما اختاره المصنف فيما بعد الثالث ان يقال المراد بالقول العقد
لا العقول وهو طلب وعلى الاخير [illegible] الاشكال الاول لا الاخيرة قال نجم الائمة الرضي في شرح الكافية قولنا
الامر صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة قولنا صيغة يعم ان يطلب
بها الفعل [illegible] وذلك لانهم يسمون افعل على سبيل الاستعلاء لطلب الفعل امرا
المستحق عند الاصوليين امرا وكذا على وجه التضرع [illegible] وهو الشفاعة او لم يطلب الفعل
بل كان على الاباحة [illegible] او نحو ذلك فانا نسمي جميع ذلك امرا لان
استعمال هذه الصيغة في طلب الفعل على وجه الاستعلاء الذي هو الامر حقيقة اغلب وذلك كما سموا الخوانات
اسم الفاعل لان استعمال هذه الصيغة فيما هو فاعل حقيقة اكثر هذا كلام الشيخ الرضي ويفهم منه امور الاول ان الامر
عند الاصوليين نفس الصيغة الثاني ان الامر الغائب [illegible] من الامر الثالث ان الامر حقيقة هو طلب الفعل
على وجه الاستعلاء كما هو عند المصنف لكن كلام المصنف يخالف كلام الرضي [illegible] الامر الغائب من التعريف و
ايضا قال فيما بعد [illegible] فيكون امرا غائبا على جهة الاستعلاء او [illegible]
التضرع على تعريف الامر [illegible] قول القائل استعلاء الفعل ان اريد اصطلاح اهل العربية فالتعريف غير جامع لانا
الفعل عندهم امر سواء كان على سبيل الاستعلاء اولا وان اريد اصطلاح الاصوليين فغير مانع لان صيغة الفعل
على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد مثلا وايضا البليغ قد يخرج كلامه المستقل بصيغة الامر واجيب عن الاخير
بان كلام البليغ لا يعد كلاما في العرف بل هو كلام الامر لا يقال قد علمت من كلام الشيخ الرضي ان الامر عند
اهل العربية حقيقة في طلب الفعل على الاستعلاء الا انهم يطلقون على الاعم مجازا على ان الاغلب لانا نقول
الامر كاسم الفاعل يسمى الصيغة التي تكون للاستعلاء غاية ما في الباب ان [illegible] لا نظر واما الغالب
في تحقيق صيغة اسم الفاعل صدور الفعل [illegible] اسم الفاعل [illegible] في الامر نظر [illegible] الغالب
على ان المراد الاغلب المعتبر فيه الطلب فلا يمنع ارادة هنا وايضا اذا عرف الامر في كتب الاصول لا بد من

من جهة على طريقتهم الاولة معنى ان الكلام فى معنى الامر بحسب اللغة لا اصطلاح اهل العربية والاصوليين فلا يرد
كلام الشيخ اعلم ان تعريف الامر بطلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء صادق على النهى والنداء بل على التمنى
والترجى على ما هو تفصيله واذا حمل الطلب على الارادة كما يجى فى كلام المص خرج بعضها وبقى البعض فتقاوله
ربما يمكن التكلف بنى اخراج الاكثر بل الكل فتامل ثم ان الامر على قول المص فيما مضى قسم من المركب التام
والنهى جعلوه من اقسام الفعل وغير ما كلام الشيخ الرضى انه عند الاصوليين ايضا قسم من الفعل
الذى هو المفرد كما مر وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وجدانا فانه كما يدرك وجوده وعطشه يدرك طلبه وهو
غير الصيغة بديهة فا لمذكور فى موضع الاستدلال تنبيه لعدم اختلافه اى الطلب باختلاف اللغات و
اختلاف الصيغ باختلافها فلا يكون احدهما عين الآخر ولوجودها اى الصيغة من الساهى والغافل والنائم
مع انتفائه اى الطلب وايضا المانع عين الاعلام بالوضع لقول اضرب ولا يريد الطلب وهل هو الارادة
او غيرها الحق الاول وهو ان المراد بالطلب الارادة اختلفت المعتزلة والاشاعرة فى ان الطلب عين
الارادة او غيرها اختارت المعتزلة انه عين الارادة وانكرت الاشاعرة واختار المص مذهب
المعتزلة بناء على ان الطلب لفظ مشهور فلا بد وان يكون معناه معلوما فالارادة لا يجوز ان يكون مثل هذه
الالفاظ موضوعا لامر خفى لا يطلع عليه الا الاوحدى من الناس والية اشار المص بقوله فانا لا نعلم
الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور لمعنى غير معقول للجمهور او لان الطلب
يعم الترجى والتمنى والاستفهام والعرض وامثالها وتعميم الارادة بجميع الكل مشكل والظاهر ان الطلب
نوع من الميل فالتمنى للمحال لميل اليه ولا يريد وجوده وايضا العقل لحكم بان انه مريد لوجوده يدولا
يستحسن ان يقال مع ذلك انه طالب لوجوده والاشاعرة استدلوا على مغايرة الطلب للارادة
بان انه امر الكافر بالايمان والامر الطلب ولم يرد منه ذلك اما الاول فظاهر واما الثانى فلان انه
علم بعدم وقوع الايمان من الكافر الذى يموت على الكفر كابى لهب واذا علم عدم وقوعه يعلم ممتنعا كاتقانه
الكذب على انه فلا يريد منه الايمان والى هذا اشار المص بقوله والاشاعرة اثبتوا الطلب مغايرا للارادة
لان انه امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم اتيانها منه فيكون تكليفه بها تكليفا بما لا يطاق كان
الاشاعرة يقولون بان انه يطلب من الكافر الايمان ويميل اليه ولا يريده لانه يعلم انه لا يقع فيه
يقال النار تطلب المحيط والارض المركز ولا يقال النار تريد المحيط كما لا يخفى ثم ان قول المص فيكون
تكليفا بما لا يطاق كلام لزم من كلام الاشاعرة فى هذا المقام ولا دخل له فى المقصود اذ المناسب ان يقال
ولم يردها لانه علم عدم وقوعها وهذا العلم يستلزم امتناعه وانه لا يريد وقوع الممتنع واعلم ان الاشاعرة

ان الاشاعرة لا ينكرون وقوع مثل هذا التكليف بما لا يطاق اذ مرادهم بالتكليف بما لا يطاق الذى هو غير واقع ما يستحيل وقوعه
فى ذاته او عادة واسلام الكافر لا يستحيل وقوعه عادة ولا فى ذاته ثم انه اورد على الاشاعرة ان علم انه
بالشى لو كان يستلزم امتناع نقيضه لكان افعاله غير مقدورة له وهذا غير لازم على المعتزلة لانهم يقولون ان العلم
تابع للمعلوم كما انا نعلم طلوع الشمس غدا ولا مدخل العلم فى وجوبه وامتناعه فلا يلزم الامتناع فى معلومات
انه تع وهو الحق ولعمرى قوله اريد منك الفعل ولا آمرك به معقول كان الامر عين الارادة لكان قولنا اريد
منك الفعل بعين قولنا امرك ولا امر السيد عبده بفعل لا يريده انما قصد الطلب للاظهار عذره فى ضربه مثلا اذا
منع الحاكم لضاربه عبده وهدده بالسلاح فى السيد بامر عبده فجعلها حكم بفعل لتحاله ليظهر عذره عنده
الحاكم ليندفع عنه الهلاك فهو يامر ولا يريده ولا يكون مريدا لهلاكه وهو تع والجواب المنع من عدم ارادة
الطاعة من ابى لهب الذى يموت على الكفر والعلم لا يوثر فى المعلوم كما اشرنا فى علمنا بطلوع الشمس غدا وتمام
الاستقصاء فى هذه المسئلة مذكور فى كتب الكلامية وما ذكرناه فيه كفاية ولعمرى الامر فى قول من قال اريد
ولا آمرك الالزام اى لا الزمك وان كان مريدا لايقاع الفعل فيكون معناه اريد منك الفعل ولا اريد
منك الالزام فلا تعلقان بشى واحد فلا يتنافيان وانت تعلم ان هذا يجرى فى اطلب منك الفعل ولا آمرك
والفرق بينهما بغير لقائم اختيارا اى لا اضطرارا والزاما والطلب والارادة متساويان فى امر طالب العذر لانه
كما لا يمنع ان يقال ان طالب العذر يريد هلاك نفسه وكذا لا يطلب هلاك نفسه فى الشرح العضدى
الانسان لا يريد هلاك نفسه لكن يطلبه اقول فيه بحث ظاهر اذ لو اراد السيد يطلب هلاك
نفسه ولا يريده فهو طالب للبطلان اذ مقصوده من هذا خلاص نفسه وان اراده فقد يطلب الانسان
هلاك نفسه كما اريد الانسان هلاك نفسه كثيرا والحق ان السيد فى صورة يقول لعبده افعل كذا اظهارا
لعذره لا يريد ولا يطلب منه شيئا ابدا بل لا محقق فيه الامر حقيقة فلا يصح الاستدلال به والى هذا اشار المص
بقوله وجوابه توجيه ما يتحقق فيه صورة الامر ولم يرده ولا يطلبه بل انما اراد اظهار العذر بسعيه لمخالفة العبد المحبة
الاتى اعلم ان الصيغة يدل على الطلب بالوضع ذهب ابو على الجبائى وابو هاشم الى ان الطلب خارج
عن صيغ الامر وانما يستفاد من قصد الامر وذهب الكعبى الى ان الصيغة موضوعة للطلب والمص اختار الثانى
فقال ان الطلب مستفاد من الصيغة بحسب الواقع اقول لعل من قال ان الطلب خارج عن صيغ الصيغة نظر الى
ان مثل صيغة اعلم يدل بمادته على العلم وبهيئته على الزمان والنسبة والطلب ليس بماخوذ فيه وايضا الهيئة
الصيغة لا تدل على الحدث وهذا الكلام قريب الى الصواب اذ معنى اعلم اطلب منه ان وهو مجمل ليس فيه الطلب
فلا يتصور الا الارادة كغيرها من الالفاظ مثل زيد فان معناه معلوم من غير احتياج الى دلالة كذا وليعلم صيغ الامر فى تمام معناه

٤٦

ولطالب واحد
غرضهم تحقق الطلب وغرضهم تحقق
الارادة مع تحقق الامر ممكن

معناه

الى ارادة وفيه ان النزاع في دخول الطلب والارادة في معنى الصيغة لا في انه يحتاج الى الارادة اولا اجيب بان
يعني انا انتم واياها ان الارادة مفهومة من الخارج لا من نفس صيغة اضرب بان التميز بين الامر والتهديد في صلوا
واعملوا ما شئتم الارادة فان المراد من صلوا الفعل وليس في اعملوا ما شئتم كذلك فالتميز بين صلوا واعملوا
في كون الامر ارادة دون الثاني بان الامر يريد الصلوة في صلوا ولا يريد القائل بقوله اعملوا العمل فالجواب ان
التهديد ليس امرا بالحقيقة وانما اي الصيغة انما وضعت للارادة فهي حقيقة في الطلب والارادة مجاز في غيره من التهديد
من التهديد ونظايره ولا اثر للارادة المامورية بطلب وجوده من الامر في صيرورة الصيغة امرا فانه اذا استعمل
في معناه وهو الطلب الخاص يكون امرا مطلقا انما حيث قالوا ان في قولنا ضرب عيسى موسى يعني عيسى فانه لا يقصد
كون الصيغة تغير امرا يقصد ناوانا فلا اثر للارادة المامورية في صيرورة الصيغة امرا لانها دالة بالوضع على الارادة
داخلة في مفهوم الصيغة فلا يحتاج الى ارادة زايدة ولا يفيد الصيغة الدلالة عليها على الارادة صيغة موكوة او كالصيغة
مع الاستعمال فان الالفاظ الدالة لا يفيد معانيها الا كما واوصاف وقد مر ان الاصحاب يطلق ما كان يطلق حاجتنا
فيمكن حمل الاسماء والصفات على المعنيين وقد تقوم صيغة الامر مقام الخبر اي تستعمل صيغة الامر التي هي انشاء في معنى
خبر لعلاقة بينهما مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت لعدم الحياء فالمراد بالجملة الانشائية الجملة الخبرية وبالعكس
اي تستعمل الجملة الخبرية في معنى الجملة الانشائية مثل قوله والوالدات يرضعن اي الوالدات ليرضعن اولادهن مع
ما قال صاحب الكشاف ان يرضعن بمعنى ليرضعن وانما على مذهب خبر مع المخبر عن المبتدأ اعني الوالدات مع الخبر اعني
يرضعن بمعنى الامر ولا يكون مناسبا للمقام ووجه مناسبة استعمال الخبر في الانشاء والعكس لاشتراك الخبر والانشاء
في الدلالة على وجود الفعل واما هذا الانشاء فلعدم تجوز لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وتحقق مناسبة اخرى
كما لا يخفى وكذا النهي يقع في مقام الخبر في معناه مثل لا تنكح المراة على عمتها وقوله لا يمسه الا المطهرون اي لا يفعل
هذا دائم مثل لا طلاق النهي بمعنى الخبر ومثاله كثيرة كما يقال اذا لم تستحي لا تعظم اباك اي لعدم حيائك ما عظمت اباك
الفصل الثاني في مدلول الصيغة سواء كان بالدلالة المطابقة اولا وفيه مباحث المبحث الاول في ان الامر للوجوب
وقع الخلاف في صيغة افعل وما في معناها انها حقيقة للوجوب ام لا والمحققون ذهبوا الى الوجوب وقال ابو هاشم
انها حقيقة في الندب وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك لفظا بين الوجوب
والندب وقال الاشعري والقاضي بالتوقف اي لا ندري انه للوجوب او الندب وقيل مشترك بين ثلاثة
معان الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن وفي الشرح العضدي ان الصيغة
مشتركة عند الشيعة بين الاربع من الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا ان الامر للوجوب بحقيقة ان السلف
كانوا يستدلون بصيغة الامر على الوجوب ولم ينكر عليه احد واعترض عليه بانه ظني في الاصول فلا يفيد اجيب بمنع كونه

يكون ظنيا ولو سلم فيكفي كونه ظاهرا وفي الاحاد في مدلولات الالفاظ والا لتعذر العمل باكثر الظواهر اذا المقصود فيها
انما هو تحصيل الظن اقول جواب بانه مكابرة والحق التسليم ودعوى ان الظن لا يفيد في مسائل الاصول
ونفيت انما هي في اصول الدين لا اصول الفقه ثم ان التوقيف اعم مما مر وابن الحاجب حيث قال الاقتضاء فعل غير كف
على جهة الاستعلاء ينبغي ان يكون الامر شاملا للوجوب والندب اذ الاقتضاء هو الطلب وهو شامل للندب وقيد
الاستعلاء لا يخرج الندب كما صرحوا به ثم ان الحكم بصيغة الامر ان دل على الوجوب فلا حاجة الى ان يكون مع المادة او
الهية ومدلول الهية على ما صرح به اهل العربية هو الزمان والنسبة ومدلول المادة المصدر الذي هو مبدأ الاشتقاق
ان قلت الوجوب جزء الزاما قلت ظاهر ان صيغة الامر لو كانت دالة على الوجوب الزاما لكان كل من يطلب من احد
فعلا استعلاء يلزم ان يكون معاقبا بتركه وليس كذلك وايضا قالوا الامر للوجوب حقيقة والمعنى الالتزامي ليس حقيقة
والجواب [illegible] وان الصيغة تدل على الوجوب دلالة التزامية على طريقة اهل العربية في الدلالة في الجملة اعلم ان الامر
مشتمل على شيئين رجحان جانب الوجود والنهي عن جانب العدم فاذا كان الامر للوجوب يكون النهي عن الضد
فيه فالحاصل الثلاث فيه صيغة افعل يستعمل في معان متعددة منها ما صرح به العلامة التفتازاني كالايجاب
نحو اقيموا الصلوة لو كان الايجاب جزء الوجوب لا يصح ان يقال انه للوجوب والاولى الايجاب لانه خلاف الواقع
ما يتعلق بذلك والندب كما [illegible] والارشاد واستشهدوا والتهديد اعملوا ما شئتم والامتنان [illegible] الكشاف العزيز
الكريم والدعاء اللهم اغفر لي والاباحة كلوا واشربوا والامتنان كلوا مما رزقكم الله والاكرام ادخلوها بسلام والتسخير
كونوا قردة والتعجيز فاتوا بسورة والتسوية اصبروا او لا تصبروا والتمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار بل
القوا ما انتم ملقون [illegible] ان الشفاعة ليست داخلة في الدعاء كما صرح به الشيخ الرضي تحت قوله
الطلب مع [illegible] دعاء [illegible] قال الشيخ الرضي [illegible] انها في الامر [illegible]
وحقيقة الصيغة في الاول اي الوجوب او الايجاب اعلم ان الاصوليين يطلقون الايجاب والوجوب في محل
واحد هذا مبني على ما قال في الشرح العضدي ان الوجوب والايجاب امر واحد متغاير باعتباره وانما اخذ ذلك من
كلام المحصول حيث قال بعد تعريف الحكم الشرعي بالخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فان قيل
التعريف فاسد لان الحكم [illegible] خطابه وكلامه قديم عندكم فيلزم ان يكون الحكم [illegible] قديما وهو
باطل من وجوه ثلاثة الاول ان حل الوطي في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد ولهذا يقال هذا الوطي
حرام او حلال وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا يكون قديما الثاني يقال هذه المراة حلت بعد ما لم تكن وهذا
مشعر بحدوث هذه الاحكام الثالث المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك اليمين [illegible] بالحادث يستحيل
ان يكون قديما فثبت ان الحل مثلا يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب والجواب

لا معنى لكون الفعل حقا لنا عندنا الا بمجرد كونه معقولا فيه رفع الحرج عن فعله ولا مع تركه واما الكراهة معقولا فيه وفعلته
عاقبتك لكم انه هو قوله والفعل متعلق القول وليس متعلق القول من القول صفة والا لصح للمعدوم صفة ثبوتية
بذا عبارة فعلى هذا يكون الايجاب ايضا صفة لكم انه فيكون الوجوب بمعنى الايجاب اذا وجه للفعل حتى تحقق
الوجوب واقول هذا الفائق على زعم الاشاعرة حيث قالوا ان الاحكام قديمة قائمة بالكلام النفسي وانا
قال صاحب الفصول هذا الكلام في رد المعتزلة واما قوله ان ثبوت الوصف يقتضي ثبوت المثبت له وهو يلزم
ان يكون الاشياء المعدومة منه في الازل ثابتة في الازل لان المعلومية صفة ثبوتية كالوجوب والقدرة وكذا
الامكان ازلي وايضا دعوى ان صفة قائمة لكم انه والزام المستلزم ان يكون مبدا الاشتقاق قائما بالشي الآخر
ويشتق لشي آخر منه الصيغة وهو خلاف مذهبهم وايضا في الشرح العضدي ان الاحكام حادثة على مذهب الاشاعرة
كما هو مذهب المعتزلة وعند ابن الحاجب ايضا فلا يصح هذا الكلام وقيل مشترك بين الاولين واني اي اشتراكا
لفظيا وقيل للقدر المشترك فيكون مشتركا معنويا لنا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك [illegible] على ترك السجود بعد
الامر وهو قوله تعالى اسجدوا ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما استحق الشيطان الذم بمجرد الترك ومعنى الامر
وان لم يطلق لما تقدم منه بيان الملازمة ان الامر المعنى في قوله اسجدوا لو كان للندب اولا لما استحق ابليس
بترك المندوب والعذاب لان ترك المندوب لا يوجب المذمة وكذا الاباحة اقول هذا الدليل لا يثبت المدعى
الركوع بمعنى الصلاة لاحتمال الاشتراك اللفظي وايضا المشترك المعنوي يستعمل في فرد منه حقيقة كما مر وقوله ايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على الامتناع ومن الخطيب يجب الامر وهو معنى الوجوب وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي [illegible] لف الامر بالحذر وعدده ولولا العقاب [illegible] التحذير واشدد للتحذير
دليل الوجوب اقول هذا الدليل غير مثبت للدعوى كما مر وايضا التحذير ان كان على سبيل الايجاب
فكيف يلزم الوجوب وان قيل للتحذير وهو للوجوب فهو مصادرة على المطلوب ان قلت مدار الاستدلال
التحذير وهو التهديد لا يتصور الا في صورة الوجوب قلت يحتمل ان يكون الامر الذي للتهديد مستلزما للوجوب
او الحرمة على ان التحذير اذا كان بسبب الاستحباب لا نم استلزامه للوجوب متابعة الامر واعترض على هذا
الدليل من وجهين الاول ان هذا مبني على ان مخالفة الامر هو ترك المامور به وليس كذلك بل هو حمله على ما
يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فحمل على غيره الثاني ان قوله عن امره مطلق فلا يكون عاما فلا يفيد ان
كل من خالف الامر يستحق العقاب فلا يدل على ان كل امر للوجوب والجواب اما عن الاول ان المتبادر من
مخالفة الامر ترك المامور به وصلاحية التاويل لا تنافي الدليل واما عن الثاني ان المصدر اذا اضيف يكون
للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو كذا في الشرح العضدي اقول للامر اذا كان بمعنى الصيغة ان يكون مصدرا

مصدرا وورد امر الامر الذي هو بمعنى المصدر فلا يكون ذا اضافات التي هي للعموم الا في قوله تعالى افعصيت امري
ليس كل فرد منه افراد الامر مرادا وكذا في قوله تعالى اي امره وايضا معنى يخالفون يعرضون عن امره
والاعراض عن حكم اسما مراده ان مستحبا او واجبا او حراما فلا يفيد هذا ان هذه الامر للوجوب ثم فسر صاحب الكشف
الذين يخالفون بالذين يصدون عن امره دون المؤمنين وهم المنافقون والذي يصدون عن طاعته
وفتنة قد لا يفيد الحظ اصلا وايضا يدل على ان ترك مقتضى الامر يستحق لاحد العذابين اما محنة في الدنيا
او عذاب في الاخرة والواجب هو الذي يلزم من تركه العقاب في الاخرة ولا يدخل محنة الدنيا فيه الا
الى تقدير [illegible] على مذهب الشيعة ترك المستحب اصابة محنة في الدنيا ولان تارك المامور به عاص لقوله
تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والعاصي يستحق العقاب اي كل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا اقول
الصغرى لابد وان يكون كلية في هذه المقدمة ليفيد المقصود ودليل الصغرى لا يفيد كليتها وكذا القول في دليل
الكبرى او ترتب الخلود في النار يدل على ان المراد بالعصيان تعدي الحدود والكفر او ما في حكمه من ذنب
يوجب الكفر لان الخلود في [illegible] المقصود وهو اثبات وجوب متابعة كل امر وقوله عليه السلام لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك في النبي صلى الله عليه وآله الامر اذ لولا المشقة لامر في الاول والثاني ما الامر
بالسواك مع ثبوت الندبية وتاكيد النبي صلى الله عليه وآله في الابانة بالسواك فعلم ان الامر لا يكون للاستحباب
بل للوجوب اقول اذ كان الامر مشتركا بين الوجوب والندب لا يصح هذا الاستدلال اذ يكون ان يقع
المراد بالامر الوجوب بقرينة المقام او يكون مشتركا معنويا ويكون مستعملا في فرد كما مر فلا يصح الاستدلال
على نفي الاشتراك بهذا الدليل وقوله عليه السلام في حق بريرة وهي كانت امة اعتقت تحت عبد وكرهته
فقال عليه السلام راجعيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال صلى الله عليه وآله لا انما انا شافع
وقوله يمكن ان لا يكون المراد بالامر المشترك لفظا او معنى الندب بل الوجوب او يكون شفاعته
قرينة وان كان قبول شفاعة الرسول صلى الله عليه وآله مستحبا لكن دل ان يقال ان ما يفعله الرسول
صلى الله عليه وآله يكون مستحبا او واجبا ودل هذا الدليل ايضا انه يتردد في الامر واثبات الشفاعة
المندوب قبولها في حق بريرة نفيه ان الامر لو لم يكن للوجوب لكان اثبات المندوب قبولها
مع نفي الامر تناقضا اذ يستحب قبول الشفاعة مع ندبية الرجوع فيكون الرجوع مندوبا وعدم الامر
يقتضي ان لا يكون مندوبا على تقدير عدم اقتضاء الامر الوجوب وفيه بحث ظاهر لان الاستحباب لكونه
بعد الشفاعة اذ قبول قوله صلى الله عليه وآله اما واجب او مستحب ويمكن ان يكون قوله انا آمر لا نافية

قيل منافحة مستحق وتحصيل منع العبد على الترك اي ترك المامور به فلو لم يكن الامر للوجوب لم يحسن الذم على
الترك واقول يكفي في توجه الذم مجرد احتمال كون الامر للوجوب فانه يحصل به احتمال الضرر ودفع الضرر
المحتمل اذا كان سهل الحصول واجب عقلا ولان حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون حاصله ان دفع
الخوف واجب عقلا الصيغة اذا انتفت بظاهرها الوجوب وان احتمل غيره فحمله على الوجوب طريق آمن
فاقل عليه واجب وفيه ان خطر الافتراء على انه اشد خوفا واعلم انهم في امثال هذه الادعاوي الظنية يستدلون
بالادلة الضعيفة اذ باجتماعها يحصل الظن الصحيح بالاستقلال اي استعمال الامر في الوجوب والندب والاصل
في الاستعمال عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك اجيب الخ فيه نظر لان الامر للقدر المشترك
بين الوجوب والندب بان الامر يستعمل في الواجب والمندوب فلو لم يكن على القدر المشترك يلزم اما الاشتراك
اللفظي على تقدير ان يكون موضوعا لكل واحد واما المجاز على تقدير ان يكون موضوعا لاحدهما وكلاهما خلاف
الاصل فتعين ان يكون للقدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه للدليل وقد بيناه بالادلة على ان الامر
للوجوب فتعين كونه مجازا في غيره لان الاشتراك خلاف الاصل في المفتاح ورده العلامة قدس سره لا شبهة
في ان طلب المقصود على سبيل الاستعلاء يورث ايجاب الاتيان وقال السيد قدس سره قد عرفت ان
تلك الصور التي من قبلها موضوعة لان يستعمل في طلب المقصود على سبيل الاستعلاء ولا شبهة في ان هذا
الطلب يورث ايجاب الاتيان بذلك المقصود على المخاطب وهو المامور اي يقتضي قصد الزام الفعل عليه
وحده بحيث لا يكون له رخصة في تركه وبه يقول يورث على ان الايجاب ليس معنى هذه الصور لكنه لازم لمعناها
ومتفرع عليها ويعلم من ذلك ان الطلب على سبيل الاستعلاء ليس قدرا مشتركا بين الايجاب والندب
كما ذهب اليه بعضهم قوله واستتبع ايجابه وجوب الفعل وذلك لان الفعل في تعيير تركه منه لا يوقع كونه
وهو معنى الوجوب قوله بحسب جهات مختلفة متعلق بوجوب الفعل اي يجب الفعل بحسب جهات مختلفة
كوقوع الالزام او الاستحقاق او العلامة الى غير ذلك مما يتصور اختلافه بحسب احوال مختلفة من الموجب
مرتبة واحوال المامور ومناسبة المقام وقيل معناه يجب الفعل بحسب اعتبارات مختلفة من الشرع
والعرف والعقل قوله والا لم يستتبع اي وان لم يكن الاستعلاء ممن هو اعلى مرتبة لم يستتبع ايجابه وجوب
الفعل اصلا فان قلت تحقق الايجاب بلا وجوب كتحقق الكسر بلا انكسار وانه غير معقول قلت قد
اشرنا الى انه اراد بالايجاب قصد الالزام حتى يمنع ان يكون ممتنعا على الطلب الاستعلائي ولم يرد
به حقيقة الالزام وتعيين الفعل بحيث لا يكون له رخصة في تركه فلا اشكال قوله فاذا صادفت متفرع على ما سبق
وهذه اشارة الى الفاظ الامر واصل استعمالها ان يستعمل في الطلب استعلاء والشرط المذكور هو كون الاستعلاء

كون الاستعلاء ممن هو اعلى رتبة وقوله والا اي ان لم يصادف هذه الالفاظ اصل الاستعمال بالشرط
المذكور وذلك اما بان يكون الاستعلاء من غير الاعلى فيفيد ايجابا بلا استتباع وجوب كما مر واما بان لا يكون
هناك استعلاء مع استعمالها في الطلب فيفيد طلب الفعل مجردا عن الوجوب والايجاب واما بان لا يكون
يستعمل في طلب الفعل اصلا فيفيد معنى آخر كالتهديد والاباحة واقول في نفس الصيغة لا دلالة على
الوجوب بل الوجوب قد يكون وقد لا يكون وتحقيق ذلك ان الامر يقتضي ترجيح جانب الفعل واما امتناع
جانب الترك فلا يفهم من الصيغة الا بان يلاحظ حال مصدر الامر فالامر ان كان ممن [illegible] ولا يكون قرينة
خلاف الوجوب يكون للوجوب الا ان يقال الاستعلاء لا يكون الا مع الوجوب كما يفهم من المفتاح وشرحه
وفيه بحث وايضا يفهم من كلام المفتاح وشرحه ان القصد معتبر في الامر فيكون الارادة معتبرة في خلاف ما قاله
الاشاعرة قوله طلب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب خلافا لجمهور الاصوليين فانهم ذهبوا الى انه للاباحة
فان رفع الحظر اقل ما يلزم منه الاباحة واما المصنف فقد اختار ان الامر المذكور للوجوب لقوله لوجود المقتضي
وهو ان حقيقة الامر الوجوب وانتفاء ما يصلح للمانعية اي انتفاء ما يصلح للمانعية بزعم الخصم وهو
الاشتغال من الحظر في الشرع المعهود الى ان غلبة الاباحة في عرف الشرع فيتقدم على الوجوب الذي
عليه اللغة وذلك لان الاباحة هي السابقة الى الفهم في نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة
فانتشروا وكنت نهيتكم عن ادخار الاضاحي الا فادخروا انتهى عبارته اقول دعوى ان النقل على
ان الامر منقول شرعي اثباتها مشكل بل دعوى ان الامر في الشرع منقول من الالزام بل قصده
الالزام كما قال صاحب المفتاح انه الوجوب اولى والتحقيق ما هو الظاهر قال في التلويح بعد ما قال في
جواب سوال ان الامر مجاز في الايجاب حقيقة شرعية فيه اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في
مدلول حقيقة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى طلب وجود الفعل وارادته
مع المنع عن النقيض وهو الايجاب والالزام تمكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطاوعة عن
الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في
الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها
على الاول وبعضها على الثاني ولهذا قيل ان اهل السنة [illegible] ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل
للطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها ولا
قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية انتهى
كلامه والتحقيق ان لفظ الامر مثل اضرب موضوع لغة لطلب الفعل مع عدم رخصة الترك فاذا استعمله

الشارع دل على طلب الفعل وعدم رخصة الترك وهذا معنى الوجوب الشرعي الا ان كل صيغة يقصد بها الالزام يستلزم
الوجوب الشرعي فتح الدفع بعض ما اوردنا سابقا على قولهم الامر للوجوب ثم ان الظاهر ان البحث في هذه المسئلة
ان الامر بعد التحريم مجاز في الاباحة بقرينة التحريم السابق اذ لا معنى لوضع لفظ بشرط ان يكون مع لفظ آخر ليخرج
فانه اذا قيل تحقق لا تترك الصلوة ثم قيل اترك لا يدل على وجوب الترك لكن يكون في تخصيص هذا البحث
ان الامر قد يكون لقرينة معينة وهي وقوعه بعد الحظر للاباحة ولا منازعة لاحد في ان الامر يكون للاباحة في
الجملة الا ان يقال المسئلة هي ان كل امر وقع بعد الحظر فهو للاباحة وهذه مسئلة اخرى ثم ان هذا الحكم يجري
في النهي بعد الوجوب قال في المحصول القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب
فمنهم من طرد القياس فقال انه للاباحة ومنهم من قال لا تاثير للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم و
العلم اجماله فيما بعد ان الامر الشارع للوجوب يفيد الجواز كما اختاره صاحب المحصول وهو اوجب وذهب
بعض الاصوليين الى انه اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي فان كان قبل النهي
... وحكم الفريقين والاظهر اباحة والعلم اختار ان الامر بعد الحظر للوجوب لما ذكر ودليل المانع
بان الامر ضد الاباحة فاذا ارتفع الحرمة بقي الاباحة مردود لتساوي الاحكام في التضاد فلا يكون الضدية
علة الانتقال لا انها مشترك وفيه انه ضد لا يختص على امر زايد كالمنافع الطرف الآخر او مرجوحية واذا اخلكم
فاصطلحوا بمعارض مثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين يعني الدليل الذي اقمنا على الحظر فهو
تام في اثبات الحظر والآية التي استدل للخصم بمعارضة ... رجحانا قط فيبقى دليلنا سالما عن المعارض
وفيه ان الخصم يدعي الغلبة في الاستعمال كما ... تعارض انه لا ينفع في اثبات المطلوب البحث الثاني في
ان الامر يدل على طلب الماهية من غير تعرض للوحدة ولا للتكرار لان مفاد الفعل المفرد المنتزع فلا يكون محتملا
ولا محتملا للتكرار فان فهم ذلك يكون بامر آخر كما في اقتل زيدا وصل كل يوم لا يستعمل فيهما في الوحدة والتكرار
اي فيما يصدق عليهما والاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الاصل فيبطل قول ابي اسحق الاسفرايني حيث
قال ان الامر للتكرار وهو قول كثير من الاصوليين الذين قالوا كابي الحسين انه للمرة ولا يحتمل للتكرار و
كذا قول من قال بالوقف بمعنى لا ندري انه للوحدة او للتكرار ولا يستلزم كون كل عبادة نامية في حدها
لان الامر اذا كان للتكرار يستغرق اوقات المكلف فلا يبقى اوقات الدوام السابق وقت يعمل فيها اقول
الامر اذا كان يجيء بالتكرار الصلوة والصوم فان الذاهب الى التكرار يمكن ... اداء الصلوة والصوم المذكور
... والتكرار لا يستلزم الاستيعاب ... على تقدير تسليم الاستيعاب يكون ايضا لا
لا نسخا بل بداء وسيجي ما يتعلق بذلك سوالا وجوابا في باب النسخ ولتنوير المقدمتين فيقال افعل مرة ودائما من غير تكرار

وقوله فالحكم

في الدوام على قول من يقول انه للدوام وكذا في المرة على قول من يقول انه للمرة ولا نتفق اي ولو كان للتكرار لتنافي
المرة ولو كان للمرة لناقضه الدوام ويمكن ان يقال ان النزاع بين من قال ان الامر للمرة وبين من قال انه يفيد
المرة والتكرار لفظي لانه قد علم بالضرورة ان الفعل على التكرار والمرة معلوم الانتفاء وهذا تحصيل الامتثال باتيانه الفعل لا
بقيد احدهما دون الآخر ولذلك ... المرة الواحدة لا لانه يدل على المرة الواحدة بخصوصها وكيف لا والمرة
والتكرار من صفات الفعل كالكثرة والقلة فلا يفهم التقييد والكثير لا يفهم الكم وغير الكم ومن قال انه
يفهم من الفعل اراد انه لما لم يمكن ادخال ماهية الفعل باقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من
ضروريات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه قال صاحب الفصول الامر لا دلالة
له على المرة ولا على التكرار بل على طلب الماهية من حيث هي الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية باقل من
المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من
هذا الوجه احتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر اي النهي طلب فعل كالامر بلا فرق بينهما عند اهل اللغة الا
في ان الامر طلب فعل غير ترك والنهي طلب الكف فلما حقق التكرار في النهي لدوام الكف لزم في الامر ايضا
لعدم الفرق بينهما تلخيص الدليل ان التكرار لازم للنهي وكل لازم للنهي فهو لازم للامر لعدم الفرق لان الامتثال
لازم للامر لعدم الفرق بينهما والجواب المنع من الصغرى اي لا نسلم ان التكرار لازم للنهي ولو سلم لا نسلم عدم
الفرق لان الانتهاء ممكن اي كف النفس دائما بخلاف الفعل ولانه هذا اشار الخصم بقوله وبالفرق بان الانتهاء
ممكن دائما بخلاف الفعل اي لا نسلم الكبرى لقوله بعدم الفرق فلا نسلم عدم الفرق الظاهر بين الامر والنهي لكون
الانتهاء هو الكف وهو ممكن دائما كما في قوله الكف والجواب الاول اولى احتج السيد المرتضى علم الهدى
رحمة الله عليه على الاشتراك اي اشتراك الامر بين التكرار والمرة بحسن الاستفهام يعني مثلا اذا سمعنا من الشارع
ثم ان ان نسأل انكون دائما او في بعض الاوقات وهذا الاستفهام قرينة التحويل وكذا الاستعمال ...
اذا اعطى لعبده مبلغا كليا فقال تصدق فانه يحتمل التكرار فيكون مشتركا ... المطلوب اي ...
والاستعمال لا يدل الا على الاشتراك لان الاستفهام لخصوص ... وكذا الاستعمال على ما سيأتي كما قال
قدس سره في المقصد الرابع من هذا الكتاب في بحث العام والخاص ان السيد المرتضى احتج على اشتراك
صيغ العموم بين العام والخاص بوجهين حسن الاستعمال والاستفهام والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع المجاز بل
يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يكون لا لاجل كون اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون
المجاز اعلم ان قول من يقول ان الامر لا يدل على الوحدة والتكرار بل وضع للماهية من غير شعور بالكثرة كما
الله هو عين ما قال السيد المرتضى فان الاشتراك المعنوي هو عين القول بان الامر لطلب ماهية الفعل

البحث الثالث الامر المعلق على شرط نحو ان كان زانيا فارجمه او صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا
يتكرر بتكرره كما قال في المحصول القايلون بان الامر المطلق لا يفيد التكرار منهم من قال بانه ههنا يفيد التكرار
ومنهم من قال لا يفيده والمختار انه لا يفيده من جهة اللفظ او يفيده من جهة ورود الامر بالقياس ههنا مقامان
الاول في انه لا يفيده من جهة اللفظ لوجوه احدها ان السيد اذا قال لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لا يعقل منه
التكرار ثانيها انه لو قال لعبده لو دخلت الدار فانت حر لم يتكرر العتق بتكرر دخول الدار ثالثها اجمع العلماء على
ان الخبر المعلق على الشرط كقولنا زيد سيدخل الدار لو دخلها عمرو وقد دخلها عمرو ودخلها زيد بعد ما صادقا وان لم يتكرر
دخول زيد عند دخول عمرو فوجب في هذه الصورة كذلك والجامع دفع الضرر الحاصل من التكليف بالتكرير
ورابعها ان اللفظ ما دل الا على تعليق شيء على شيء والمفهوم من تعليق شيء على شيء اعم من تعليقه عليه في كل الصور
او في صورة واحدة لانه يصح تقسيم ذلك الى القسمين والمشترك بين القسمين لا اشعار له بواحد منهما فمفهوم ان
تعلق الشيء على الشيء لا يدل على تكرره وذلك التعليق العام الثاني في انه يفيد من جهة ورود الامر بالقياس
والدليل عليه ان الشرع لو قال ان كان زانيا فارجمه يدل على ان الشارع جعل الزنا علة لوجوب الرجم ومتى كان
كذلك لزم تكرر الحكم عند تكرر العلة لانا اذا علمنا او ظننا ان الشارع جعل شيئا علة الحكم كالزنا فاذا علمنا
من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم بالجامع الذي بينهما وهذا القياس ان الشارع اذا كان الشارع جعل شيئا علة
الحكم بخلاف العادة وهذا التكرار بالحقيقة من القياس وعند هذا ظهر ان لا مخالفة بين هذا المذهب وبين
ظاهر المذهب المنقول من الاصوليين ان الامر لا يفيد التكرار وذلك لانهم عنوا به ان اللفظ لا يفيد التكرار
ولم يعنوا به انه يفيده مع الغلبة فاذا انضم اليه القياس حصل افادة التكرار فلا منافاة بين هذا المذهب
وبين ما قالوه الا ان العلية اي لا يفيد التكرار الا في محل علم او ظن العلية في جعل الشارع شيئا علة الحكم
لا العادة حسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار بل مع ارادة عدم التكرار فيكون المراد بالمثال
اذا علمت او ظنت العلية بكونه بالنظام للتكرار وصل السيد الشريف المرتضى علم الهدى ذهب الى الاشتراك
وقوله لهذا قوله اعظم دريحان دخل ذلك ولان التعليق اعم منه من التعليق بعيدي الوحدة والتكرار اذ
العام اعم من تقسيمه ولا دلالة للعام على تحقق من خواصه بوجود الخاص وذلك لا ينافي دلالة بعض نحو اتي كانه يابس
كان اسناد الامر بتعد ومع العلية والعلم بها او الظن ثبت العموم والتكرار لوجوب وجود المعلول مثل العلم ثم
وجود العلة مثل ان القياس الذي ذكرنا البحث الرابع في ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي في المحصول قالت
الحنفية انه يفيد الفور وذهب صاحب المفتاح انه للفور كالنداء والاستفهام للفور بالاجماع اهل اللغة وقال
قوم انه يفيد التراخي وقالت الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي لاستعماله فيهما اي الفور مثل قوله وجدك

قوله

والمجاز

٧١

وجهك شطر المسجد الحرام والتراخي مثل قوله فاقتلوا المشركين واما الاشتراك اللفظي على خلاف الاصل فيكون موضوعا
للقدر المشترك بينهما قوله كما ان الامر يتحقق مع الوحدة والتكرار كذلك يتحقق مع الفور والتراخي فيجعل هذا القدر
المشترك والانكار ذلك من اكثر الاصوليين بعيد ثم ان القوم استدل بانه دفع الضرر المظنون واجب على الامر
موجب فكذا يمكن الاستدلال على ان الامر للفور والذي يقوى ان الامر اذا تجرد عن قراين التراخي يكون للفور
ويشعر بذلك قول الحكيم حيث قال اهبطوا بذم ابليس بترك السجود في الحال وقال القاضي يقتضي الفور اما الفعل في الحال او العزم
على الفعل في ثاني الحال المفتاح وشرح السيد قدس سره ان الفور في الامر والنهي انما ان تجرد الامر عن القرينة اقتضى الايجاب
بالفعل في اقرب اوقات الامكان عقيب وروده فقيل هذا او قال الشارح لمن هو في تحرفه في ذي الحال فيصح يكون
في الذي ياتي به في الثاني الا بعد مضي ثلثة عشر شهرا او قيل هذا القاضي فهم من الفور الحال وما يليه والذي يفهم من المفتاح
وشرحه انه اعم من ذلك قوله على ما قال صاحب المفتاح يكون منه الامر العام من الحال والاستقبال فلا
يدل الامر على احد الازمنة بخصوصه مع اجماعهم على ان الافعال تدل على احد الازمنة الثلثة في شرح العضدي يدل على ما
ان في ان الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي بل مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الصحيح اقول
الامر لا بد وان يدل على الاستقبال او الحال فحسب ومنع قد ندعي انه يدل على مطلق الفعل من غير اعتبار الحال و
الاستقبال فحسب ونعول التقييد بكل منهما اي الفور والتراخي نحو اضرب الآن واضرب غدا من غير تكرار فلو كان للفور
يكون الآن تكرارا ولو كان للتراخي يكون غدا تكرارا ولا نقض فانه لو كان للفور يكون غدا منافيا ولو كان للتراخي
يكون الآن منافيا ولان [illegible] المراد في الحال المضارع في الوجوه وهو شامل للتقييد بالفور والتراخي اقول
وكذا الوجوب والندب والوحدة والتكرار كما لزم ان الخبر وهو يضرب زيد يشمل الحال والاستقبال فكذا
[illegible] الاشتراك في يضرب زيد لفظي كما هو او ايضا الفعل [illegible] بعضها بعضا في اكثر من الاحوال
فلا يقاس احدهما بالآخر واثبات اللغة بالقياس باطل وفيه ان القوم يقول به كالسبكي على ان الدليل يفيد عموم
اللفظ باعتبار المادة وكلامنا في الصيغة واعلم ان معنى العربية اجمعوا على ان الدليل يفيد عموم اللفظ باعتباره
المضارع يدل على الحال والاستقبال اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز فجعله من قبيل الاشتراك المعنوي
غلط وقول القوم الاشتراك اللفظي على خلاف الاصل غير صحيح هنا اذ جمهور اهل العربية على اشتراك الفعل المضارع
بين الحال والاستقبال وامر التقييد بالآن وغدا محمول على انه قرينة المراد او تاكيد في شرح العضدي ان الامر فيه
دلالة على الاستقبال قطعا فلا يمكن توجهه للحال لان الحاصل لا يطلب بل انه الاستقبال اما مطلق واما الى الآخر
انه الحال وكلام المحقق فلا اعتبار اليه الا الدليل وقوله علماء اهل العربية من ان الحال الزمان المركب من الماضي
والمستقبل وبالمستقبل ما بعده من الازمنة وما يستفاد من ظاهر هذا الكلام يكون صيغ الحال والاستقبال فرقه

اى الفورية ولعل هذا القائل يقول ان الامر للاستقبال لا للحال ويمكن جعل النزاع لفظيا احتج ابو ذم ابليس على ترك السجود فى الحال
حيث قال ما منعك ان تسجد اذ امرتك وهذا ذم على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه الذم عليه ولكان له ان
يقول انك ما امرتنى بالفور وسوف اسجد كذا فى الشرح العضدى واقول على مذهب الاشاعرة ليس بمجال لجواز المناظرة
لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل ولو فعل قبيحا بان يعذب سيد الانبياء فى النار ويدخل الشيطان فى الجنة وقوله فسارعوا
الى مغفرة اى الى اسبابها وايضا المراد سببها اتفاقا وهو فعل المامور به فيجب المسارعة فيكون الامر فوريا فاستبقوا الخيرات وفعل المامور من ربكم
من الخيرات فيجب الاستباق وانما يتحقق الاستباق فى فعل المامور به على الفور اعلم ان الامر بالمسارعة يشير بانه
لا يكفى مجرد الاوامر الدالة على طلب الفعل فى الفورية بل لا بد من امر المسارعة ايضا ولان التاخير ان جاز فاما الى غاية معينة
او غير معينة اى لو لم يكن الامر للفور لكان التاخير جائزا اما ان يكون التاخير الى غاية معينة او يكون الى غاية غير معينة والاول ان
يكون مع بيان الانتفاء اولا فان الاحتمالات اربعة على تقدير تحقق الغاية اما معينة اولا وعلى تقدير احتمال عدم الغاية يكون
الاحتمالات خمسة الاربعة المذكورة واحتمال ان لا يكون التاخير الى غاية الا الى اخر زمن الامكان فان كان الى غاية غير معينة
وهو الاحتمال الثانى او معينة غير مبينة وهو الاحتمال الثانى من الشق الاول لزم تكليف ما لا يطاق اذ الجهل بالغاية
يستلزم التكليف بالمحال وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا اى لو لم يكن له غاية اصلا فلم يكن واجبا لانه جاز تركه فى
كل وقت وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان وهو باطل لعدم معرفة البيان اقول هذا الدليل
انما يتم فيما لم يكن الغاية معلومة فلا يثبت الفور فى جميع الاوامر كما هو المطلوب فان الامر بقضاء رمضان الى رمضان اخر والامر
الظهر الى وقت العصر المضيق والجواب عن ادلة فورية الامر ان ابليس استحق الذم لترك السجود وتمرده مستهينا على ترك
السجود مستندا بان ادم مخلوق من الطين وهو من النار وجوهر النار اشرف فلم يجز الاشرف ... والقصة اشارة اليه ما
قلنا يجوز ان لزوم الفعل ولان الامر هنا للفورية لقرينة والنزاع ليس فى ان الامر لا يكون اصلا للفور بل اذا لم يكن
قرينة التاخير والفور يكون للفور وانا قلنا ان الامر بالسجود للفور بقوله فقعوا له ساجدين فى الشرح العضدى
ان هذا الامر مقيد بوقت معين ولم يوجد فى الوقت المذكور بدليل قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له
ساجدين فالمثال المذكور ليس من المبحث وهذا احسن من كلام الحكم لان الحكم سلم الفورية ويمكن ارجاع كلام الحكم الى
هذا والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها وليس فى الاية ما يدل على ان المقتضى لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل
لان يقتضى المسارعة ثم وهذا صحيح ... الى الفورية ولو دلت الاية على الفورية لا تستفيد
الفورية من خارج ولم ... نفس الامر على الفورية اقول المدعى ان جعلنا فورية الامر ...
نظرا الى ان الدال الصيغة ... المدعى بذلك ... فى الشرح العضدى ان الامر ...
واستبقوا محمول على الافضلية لا على وجوب المسارعة والاستباق والا لوجب الفور فلم يكن مسارعة واستباقا

تعقيب الفعل

واستبقا فانا لا نسلم انا نتصور ان فى الموسع دون المضيق اذ لا يقال لمن امر ... الشارع بجوازهم عند انفصام
ان شارع اليه او استبق اقول يتصور المسارعة فى المضيق بالتعجيل فى الاسباب مثل رفع الجنابة
والتوجه الى النية وامثال ذلك وان جوز ان لا غاية فلا يلزم التكليف بالمحال اذ لا يكون الغاية مجهولا
فلا يلزم التكليف بالمحال لان مع المكلف اى وقت شاء الفعل فانه يجب على المكلف فعله اذا طلب
على ظن التلف وكقضاء الواجب مثل قضاء الصلوة الفائتة اذا لم تتعلق بوقت والنذر المطلق كمن نذر
ان يصوم يوما فى عمره فى الشرح العضدى ويمكن الجواب بان التخيير فى التكليف الى وقت كذا غير معين فلا يلزم
تفويت الوقت او التكليف بالمحال اذ المكلف يمكن ان يخلص بان يمتثل الامر بالمبادرة اقول خلاصة كلام
المستدل ان التكليف بالفعل فى وقت معين يجب فيه معرفة المبدا والمنتهى والا يكون تعيين الوقت لغوا
ويكون التكليف فى الوقت المذكور باعتبار الانتهاء تكليفا بالمحال لا انه لا يقدر ان يخلص بالمبادرة البحث الثالث
الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط فى المحصول الامر المعلق والخبر المعلق على شئ بكلمة ان عدم عند
عدم ذلك الشئ والخلاف فيه مع القاضى ابى بكر واكثر المعتزلة فى وجهان الاول وهو ان النحويين سموا كلمة
ان حرف الشرط والشرط ما ينتفى الحكم عند انتفائه فيلزم ان يكون المعلق بهذا الحرف منتفيا عند انتفاء المعلق
عليه الثانى ما روى ان يعلى بن امية سال عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه
فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولو لم يفهم ان المعلق
على الشئ بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشئ لم يكن لذلك التعجب معنى والقصر اشارة الى الدليل الاول
بقوله لانه اى الشرط ليس علة فى وجوده اى سببا لوجود الشئ المعلق ولا مستلزما له اى كما انه ليس سببا
لوجوده ليس مستلزما لوجوده فلم لا يستلزم العدم العدم اى لم لا يستلزم عدم الشرط العدم اى عدم الامر المعلق
فرع ما سمى شرطا من كونه شرطا فيه انه يحتمل ان يكون العدم علة العدم ويمكن ان يقال ترك هذا البطلان
ثم ان فى دلالة المحصول حينئذ على ان المشروط ينتفى بانتفاء الشرط لكن حمل الشرط على الشرط النحوى وهو غير مسلم
والقصر غير دليل المحصول الا ان قال لانه ان قيل ان كان زيد بالعمرة ونحوه لا يصح دعوى العلية وكذا انه
قيل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة ولا يصح ان يقال ان كان الوضوء متحققا فالصلوة محققة فيتعلق
ان يكون الشرط باعتبار استلزام الانتفاء اقول كلام المصنف والمحصول كلاهما منظور فيه لان مدخول كلمة ان
لا يلزم ان يكون شرطا بالمعنى المتعارف المستلزم انتفاؤه المشروط كما فى قولنا ان كانت النار موجودة
فالحرارة موجودة وايضا الشرط قد يتحقق مع عدم حصول كل ما علقه عليه كالوضوء فانه لا يصح ان يقال ان كان
الوضوء متحققا كانت الصلوة محققة الا ان يقال نظرا الى الغالب ان الشرط يطلق على امر يتوقف عليه المشروط بكونه

مستدرما وجوده كالتعليقات الفقهية كما في الشرح العضدي والاجازة ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء اي ان لم
يمكن استلزام عدم الشرط لعدم المشروط معتبرا في كون الشيء شرطا لجاز ان يتوقف عدم عليه الوجود والاستلزام من
جانب الوجود لجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا اقول ـــــ يلزم على هذا ان يكون
اللازم شرطا للملزوم كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة ويلزم من عدمه عدم مع انه لا يسميه
الاصوليون شرطا وايضا يمكن اعتبار اللازم من استلزام العدم فلا يلزم المحذور وانشاء الله هذا الدليل الثاني
المذكور في المحصول بقوله ولان يعلى بن امية سأل عمر سبب القصر كما مر تفصيله وقوله واقره النبي عليه السلام
لا دخل له في الاستدلال الا انه ذكر تبعا لقوله فقوله صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته ويمكن ان
يقال قول عمر واقره النبي صلى الله عليه وآله يكون عدم انتفاء الشرط بانتفاء المشروط بواسطة تقرير النبي صلى الله
عليه وآله فيكون تاويل الآية للضرورة فلا يبطل الاستدلال بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ليس فيه الامر صريحا الا ان المراد افهم وان خفتم فا
يراد بالامر المعلق اعم مما هو كذلك صريحا اولا ولقوله عليه السلام والله لازيدن على السبعين جواب ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله في المحصول المسألة الثانية في ان الامر المقيد بعدد هل يدل على الحكم ما زاد
ونقص عنه ام لا اما في جانب الزيادة فمتى كان العدد المنصوص علة لعدم امر امتنع ثبوت ذلك الامر في
العدد الزائد مثاله لو حظر الله جلد الزاني مائة يكون الزائد محظورا لان المائة موجودة في الزائد ولو قال اذا وقع
الماء قلتين لم يحمل خبثا فجعل القلتين علة لاندفاع حكم النجاسة يستلزم جعله الزائد عليها علة على الاولى لما او كان
العدد المنصوص موصوفا بحكم لا يجب ان يكون الزائد موصوفا بذلك الحكم لانه لا يلزم من كون العدد مباحا او
واجبا ان يكون الزائد عليه مباحا او واجبا اما في جانب النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او
حظرا فان كان اباحة لا يجب ما دون ذلك العدد اما ان يكون داخلا في ذلك العدد على كل حال او لا يدخل
تحته على كل حال او يدخل تارة ولا يدخل اخرى مثال الاول ان يبيح الله جلد الزاني مائة فانه يستلزم اباحة
الخمسين مثال الثاني ان يبيح الحكم بشاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بشاهد واحد مثال الثالث
ان يبيح استعمال القلتين اذا وقعت فيهما النجاسة فانه يستلزم اباحة القلة الداخلة في القلتين المذكورتين
ولا يستلزم اباحة القلة المنفردة التي وردت عليها النجاسة واما اذا حظر الله عددا مخصوصا فانه
مختلف ايضا فانه اذا حظر استعمال القلة التي وردت عليها النجاسة يستلزم حظر استعمال نصف القلة
كذلك اما اذا حظر جلد الزاني مائة لا يستلزم حظر خمسين واما اذا اوجب الله تعالى عددا فيكون الناقص
واجبا ايضا كوجوب جلد الزاني مائة فانه يستلزم وجوب الخمسين فثبت ان قصر الحكم على عدد لا يدل

منع الملازمة

٧٣

لا يدل على حكم ما زاد ونقص الا بدليل منفصل كالتعليل واحتج المخالف بالسنة والاجماع اما السنة فهي انه لما
نزل قوله ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال عليه السلام والله لازيدن على السبعين فانه فهم
ان الحكم ينتفي عن الزيادة واما الاجماع فلان الامة اجمعوا على ان جلد القاذف لا يزيد على الثمانين
والجواب عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين لا ينفي عن الزائد لكنه لا يوجبه فلعله صلى الله عليه
واله جوز الغفران لو زاد على السبعين فلذا قال ما قال وعن الثاني ان ذلك النفي بناء على الابقاء على الاصل
وانما نقلنا هذا البحث الطويل كذا بطائله ولفائدة اخرى ان الامام اخذ اكثر كتابه هذا من المحصول لان
صاحب المحصول اخذ محصوله من كتاب المستصفى للغزالي والمعتمد لابي الحسين البصري فكان
هذه قليلا ما يكون كتاب التهذيب وقوله فقال ان تستغفر لهم الآية انما جعله دليلا مستقلا اخر غير ما وقع دليلا
له هنا واجيب عنه في المحصول كما مر وكذا اجاب المصنف في النهاية فكيف جعله المصنف هذا دليلا كما وقع في كتب
الاصول سهوا واشتباه الآية المذكورة لا دخل لها في البحث الذي كنا فيه لانه لا يدل على ان الامر
المعلق بان ينتفي حين انتفاء الشرط كما لا يخفى الا ان يحمل الكلام هنا في الامر وما في حكمه من الخبر
المعلق كما ذكر اولا في المحصول وان اكتفى ثانيا في المسألة الثانية بالامر وحده فلا يتوجهان الا ملاحظة
كلامنا فيه يكون حقيقة في معناه وقوله تعالى استغفر او لا تستغفر الامر فيه للتخيير لا للوجوب وايضا
ليس فيه تعليق احتجوا بامكان قيام غيره مقامه احتج القائلون بان انتفاء المعلق عليه لا يستلزم
انتفاء المعلق بجواز ان يكون مقام الشرط اخر شرط وجه جواز ان يكون اللازم اعم من ملزومه مثل الحرارة
بالنسبة الى النار والشمس فاذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالحرارة متحققة لا يلزم من عدم طلوع الشمس
انتفاء الحرارة لوجود النار مقام الشمس وكذا في قولك عبدي كاتب حر ان دخلت كما فانه يمكن ان يصير [illegible]
حرا بلا شرط ولقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا ينتفي اباحة الاكراه مع عدم ارادة
التحصن تقريره انه لو كان يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط للزم من انتفاء التحصن جواز اكراه البغاء
قال المصنف واجاب الامام بان المراد ان شرطا بالمعنى المعتبر عند المتكلمين والجواب ان الشرط عين القسم اللازم
من عدمه احدها ما بعينه اي الامر الكلي الشامل لكل واحد من الملزومات المذكورة صريحا وما هو عام
بحيث تدور الملزوم اللازم او بعمومه واقول ـــــ الشرط عند النحويين هو ما دخل ان بخصوصه وكذا
عند المنطقيين بجماعة قالوا في القضية الشرطية حيث قالوا في القياس الاستثنائي ان رفع المقدم لا يستلزم رفع
التالي ولو كان الشرط لا بعينه لاستلزم رفع المقدم رفع التالي الا ان يقال الشرط شيء والمقدم شيء اخر مع ان الشرط
الذي الجزء المتلفظ شيء اخر يكن فيه ارادة المفهوم الكلي كما ذكرنا وجمع من الاصوليين الثبتة عليهم الشرط

لا ما فرض شرطا معه

معنى الشرط

بالمعنى الذي اعتبره المتكلمون المستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط والشرط الذي يقوله النحويون هو ما علق عليه الشيء وهو
ملزوم غالبا وجزاؤه لازم وشنع العلامة التفتازاني في شرح التلخيص على من قال بغلبة الشرط وقال ان هذا
غلط نشأ من اشتراك اللفظ فان الشرط عند المتكلمين بمعنى جزء العلة التامة ويطلق على مدخول ان ونظائره
فلم يفرقوا وزعموا ان احدهما عين الآخر وقول اهل الاصول لما رأوا ان الشرطية تستعمل غالبا فيما يتوقف
عليه الجزاء حكموا فيها لا يظهر مدخول ان انه علة لجزائه نظرا الى الغالب وليس مرادهم ان الشرط مدلولها يتوقف
عليه كما حسبه العلامة التفتازاني قال السيد قدس سره فيما علق على شرح التلخيص في الكتب المعتبرة في الاصول
ان الحكم ان قد ثبتت في السببية فدلت على ترتبه انما في على الاول وانما يستعمل في الشرط الذي هو جزء
من العلة التامة فيتعقبه الجزاء قطعا ولا يخفى ان المتبادر من قولك ان ضربتني ضربتك ان الضرب الثاني
مترتب على الضرب الاول ويحصل عقيبه بعد حصوله لا انه يتوقف عليه وينعدم بانعدامه بدون ان [illegible] حصوله
بعد حصوله كما هو مقتضى معنى الشرط الاصطلاحي هذا كلام السيد ره وفيه ان معنى ما ذكره في الكتب
المعتبرة من الاصول انا استقرينا مع انا وجدنا غالب ان مدخول ان سبب لما بعده اعني الجزاء فحكم
باعتبار الغالب ان مدخول الشرط سبب لجزائه على الوجه الخاص وذلك لا ينافي لعدم السببية في بعض الموارد
على ان قد يحصل جزء بعد حصوله ثم اذ قول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لا يقتضي تأخر
الحيوانية عن الانسانية [illegible] وكذا يقال فيما لا يعلم [illegible] لا [illegible] ويمكن ان يحمل
كلام السيد على معنى [illegible] ايضا [illegible] الغالب اعلم ان مثل [illegible] فان في مدخول ان في صورة عدم
العلم بما فيه يمكن ان يقال [illegible] مفهوم المخالف [illegible] تدبر والآية ولا تكرهوا الآية يقتضي تحريم الاكراه
مع ارادة التحصن فيقتضي ان الحرمة متحققة في صورة ارادة التحصن اي في صورة غير التحصن لا تحقق
الحرمة ويمتنع عقلا فانه اذا لم يكن التحصن يمتنع تحقق الاكراه فينتفي الحرمة عند عدم الارادة اي عدم ارادة
التحصن عن كل فرد فرد من الزنا واما حمله على ذلك فانه يمكن عدم التحصن بان تكون المرأة زانية
لكن لا تريد الزنا مع كل احد او لا تريد جميع افراد الزنا لكن الظاهر من التحصن عدم ارادة الزنا مطلقا
ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي الحرمة قد يكون للاباحة وقد يكون للوجوب والندب والكراهة
ويحتمل نفي الاباحة وقد يكون للامتناع العقلي وهو كذلك هنا اذ يمتنع عقلا الاكراه فيما لم يردن التحصن
فان المراد بعدم ارادة التحصن ارادة الزنا وان كان عدم ارادة التحصن اعم من ذلك يشعر بذلك قوله
فان مع ارادة البغاء [illegible] من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء فيمتنع الاكراه فلا يتصور حرمة الاكراه
فلا يلزم اباحة الاكراه قد يقال السؤال المتقدم لا يندفع بالجواب المذكور فان خلاصة السؤال هو ان انتفاء الشرط

عند عقلا وهو الاكراه ع

الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط لان مضمون الآية هو ان كانت فتياتكم يردن التحصن عن الزنا لا تكرهوهن على
الزنا اي الاكراه على الزنا حرام فان كان مدخول ان يقتضي نفي الجزاء لنفي الشرط يلزم نفي حرمة الاكراه لنفي ارادة التحصن
وايضا عدم ارادة التحصن لا يوجب امتناع الاكراه الا ان يراد بالامتناع عدم تحققه مع ارادة الزنا وقد [illegible]
المحصول ذكر مع الآية المذكورة آية القصر وهو قوله تعالى [illegible] من الصلوة ان خفتم وكذا قوله ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ولم يجب الا عن الآية الاولى والحق في هذه المسئلة ان الشرط النحوي لا يستلزم انتفاؤه انتفاء
المشروط الا ان يكون الشرط مساويا للمشروط او لازما له كما زعم [illegible] او يحمل على ما حققنا من انه اذا لم يعلم تحققه
يحمل عليه وبعد ذلك ما اشتهر في جواب السؤال المذكور ان ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه في صورة عدم ارادة
التحصن الا ان الاجماع الدال على تحريم الاكراه في صورة غير ارادة التحصن اوجب تأويل الآية وكذلك في صورة
ان القصر يقتضي النص خلافه البحث السادس في تحقيق ان عدم الوصف المتعلق به الحكم هل يوجب عدم الحكم ام
لا ذهب جمهور الحنفية ابو حنيفة وابن سريج والقاضي ابو بكر والجويني الى انه لا يوجب وذهب الاشعري والشافعي
ومعظم فقهاء اصحابه الى انه يوجب واختار المص الاول فقال الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق
به فان انتفاء وصف السائمة في مثل زكوا عن الغنم السائمة لا يقتضي عدم الحكم لا شيئا من الدلالات الثلث اما المطابقة
والتضمن فظاهر لان معنى زكوا عن الغنم او ادوا زكوة الغنم المذكورة وليس معناه عدم اداء الزكوة من المعلوفة
لا صريحا ولا ضمنا واما انتفاء الالتزام فلان ثبوت الحكم المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف
ومع عدم ثبوته فيما اذا كان الصورتان [illegible] تخصيص احدهما بالبيان دون الثانية لفائدة
ذكره اولا [illegible] ارادة معنى من اللفظ لا يلزم ان يكون مع احد الدلالات الثلث ولا ينتقض
بتعليق الحكم بالشرط كما ذهب اليه المص والظاهر كما اشرنا انه اذا لم يكن التقييد معلوما يكون الظاهر مدخلية
الوصف بحيث لو انتفى انتفى الحكم ولا يستلزم العام ان ما [illegible] تحقق مع الوصف مع عدم [illegible]
الخاص الذي هو عدم الوصف يستلزم عدم الحكم المعلوفة وقول ابي عبيدة بن سلام [illegible] عليه السلام
لي الواجد اي مطل الغني عن اداء الحق الذي يجب عليه اداؤه يحل عرضه وعقوبته [illegible]
الحق وكذا كل عقوبته بالادب في طلب الحق بالضرب مثلا وحبس [illegible]
[illegible] يدل ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده اي قول ابي عبيدة مبني على
اجتهاده والظاهر ان اجتهاده مبني على هذا الفهم [illegible] في فهم معنى اللغة لانه نقل عن اهل
اللغة يعتمد عليه [illegible] بان ذكر الوصف [illegible] يستلزم انتفاء الحكم يكون لغوا [illegible]
وفائدة التخصيص بذكر الوصف وكذا في الامر المقيد بالاسم [illegible] بالاسم انما للاهتمام بالذكر كما اذا [illegible]

الثلث ع

هذا القسم افضل كما اذا نزع في خطه حرمة بها ذا ويلحق بها كما اذا سأل السائل عن الساعة او سبق عظم نوبة بالمال
وذلك ان يتصور في حق غيره انه فان ان عالم بالاشياء على السوية او لحاجة السامع كما اذا علم قبل ذلك شيئا وثق
القسم الآخر فخصصه بالذكر او ليستقبل السامع على المسكوت عنه كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يستدل على عظم
الضرب فيحصل له رتبة الاجتهاد فيحصل له اجر العقبى والذي يحصل امدادهم دما الشهداء او لان بيان المسكوت
عنه غير واجب كما اذا راى العالم انه يجب عليه لامر بفعل موصوف بوصف او النهي عنه ولا يجب عليه
بيان غيره او ليقيسه بالنصوص فانه اذا ذكر كل حكم بعنوانه الخاص يلزم التنصيص ولا يحتمل التخصيص باخراج
ما هو المقصود كما اذا قيل صلوة الظهر واجبة فانه اذا قيل الصلوة واجبة يحتمل ارادة غير الظهر بارادة الوسطى
او لحكم اي المسكوت عنه على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة فان الاصل عدم وجوب الزكوة لا في العلوفة
ولا السائمة الا لانه لجهل الاشتباه في السائمة لانها لما كانت ضبطها المؤنة كانت محل احتمال وجوب الزكوة فيها
فترك لنفيه وذلك عدم وجوب زكوته في المعلوفة على الاصل وذهب ان كان الوصف الذي علق عليه
الحكم علة للحكم لزم من نفيه نفي الحكم قطعا لعلة المراد بالعلة السببية لا الموقوف نعم انهم لا يطلقون العلل ويريدون
الموقوفات كما اشتهر ان علل الشرع موقوفات لكن كثيرا ما يقول الاصوليون العلة ويريدون بها السبب اذا ظهر لك هذا فاعلم
انه اذا قيد الحكم بوصف يكون علة مستلزمة للمعلول اذ المعلول يستلزمه كالشرط يلزم من انتفائه انتفاء المعلول
واقول فيه بحث فان فعل العبد يكون فاعله العبد عند المعتزلة والشيعة فاذا دل علة المستلزمة
والفاعل لا يلزم عدم الفعل لامكان ارادة اسم لقاعدة الاولى ان الخط المشتمل على الكفر والضلال مثل
سب الانبياء عليهم السلام نعوذ بالله منه لا يمكن ان يقال على مذهبهم ان فاعل الخط هواه والا يبقى ولا
يبقى فاعله وهو العبد وهذا يبطل قاعدة لزوم انتفاء الفاعل بانتفاء الفعل تامل ولا يفيد التخصيص بالذكر
التخصيص به الحكم لقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ~~وما خلقوا الا ليعبدوه~~ عنه هذا زيادة تأكيد
في الرد على من يقول بان تعليق الحكم بالصفة يستلزم انتفاء الحكم بانتفاء تلك الصفة فانه لا يخفى ذهب
السامع الى انه يجوز قتل الاولاد في غير صورة خشية المذكورة قال في المحصول الذين قالوا ان التخصيص
بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداه اقروا بانه لا دلالة في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما فان
الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق فاذن لا احتمال ان يكون سبب التخصيص هو هذه العادة لم يغلب
على الظن انه سبب نفي الحكم عما عداه اقول هذا الاقرار من القائلين المذكورين لما قلنا ان المراد
ان ذكر الصفة فيما لم يظهر له سبب آخر يدل على انتفاء الحكم بانتفائه كالشرط فلا يلزم الاقرار المذكور بل يلزم لا يدع
وايضا الآية المذكورة من باب تعليق الحكم بالشرط ولان قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما فالخصص
بجواز

وتخلف المنطوق للاشتباه فيه

جا في صورة الخلع للعادة فانه في ان الخلع لا يجري غالبا بحسب العادة الا عند الشقاق وايضا تخصيص الحكم كوجوب الزكوة مثلا
بوصف كالسائمة في جنس كالغنم لا يدل على نفيه اي نفي الحكم عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس كالمعلوفة
المعول تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة ينتفي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا
ينتفي نفيه في سائر الاجناس قال بعض الفقهاء الشافعية انه ينتفي نفي الزكوة عن المعلوفة في سائر الاجناس لنا
ان دليل الخطاب ينتفي النطق فلما دل النطق سائمة الغنم فيه ينتفي معلوفة الغنم دون غيره ولعل هذا
ايضا قول من قال بدليل الخطاب البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها كقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل هو صوابه ما آخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن اخرا اقول لكن ان يقال مثل ما قال المصنف
ان دلالة لفظ ما بعد الغاية ليس مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لاية ان قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى معناه على هذا اسرى به الى المسجد الاقصى ولا يقتضي ان لا يكون بعده
اسراه في السماء الى الافاق وكذا قولنا بالامر سر الى الكوفة ومنها الى البصرة قال الفقهاء اذا صام المسافر
الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار وكذا يقال اليوم كذا الى نصف النهار ثم الى ثلثه وهكذا
وليس معنى الى الا الانتهاء ويمكن ان يقال ان هذا ايضا الحكم صحيح فيما لا يظهر حقيقة فان فائدته الا نهار
واما مفهوم اللقب فليس بحجة عند الاكثر اللقب اسم يشمل العلم او غيره وليس المراد هنا ذلك بل التخصيص بالذكر
وهو يدل على الخصوص بخصوصه وذهب الحنابلة في ذلك ابو بكر الدقاق والاكثر فرق
الاسلام ذلك ولعل القائلين اراد وان مفهوم اللقب قد يكون حجة لعموم المقام واستعمال العرف
والا دعوى العموم في غاية البطلان واستدل المصنف على انه باطل والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود
حيث يلزم حصر الوجود في زيد وكذا عيسى رسول الله حيث يلزم حصر الرسالة في عيسى والاول يستلزم انكار
وجود الرب تعالى بل انكار المخلوقات من السماء والارض والكتاب والسنة والشرع فيلزم الكفر والانكار
الحسن والثاني يستلزم انكار نبوة الانبياء عليهم السلام او انكار الرسل اقول هذا انما يلزم لو لم
يكن الحصر المستفاد من اللقب اضافيا ومفهوم الحصر حجة مثل صديق زيد اي ليس صديق الا زيد والعالم بكر
اي ليس العالم الا بكر والا اي لو لم يدل على الحصر لزم في الصورتين الاخبار بالاخص وهو زيد وبكر عن الاعم
وهو صديق والعالم وهو غير لائق فان اللائق الاخبار عن الاخص بالاعم مثل زيد صديق وبكر عالم وان
قيل على ان الاخبار من العام بالخاص مطلق باطل نحو سهو لان الاخبار عن الاعم واقع ثم ان هذا كلاما
وهو ان النبي محمد لو دل على الحصر لكان انكار النبوة الانبياء ولكان قولنا النبي لهذه الامة محمد كذا ادا ان
قيل ان الحصر يفيد في الجملة الاسمية قلنا منه في مفهوم اللقب وكذا في الوصف والشرط ونظايره واذا كان ما

العدد علة للحكم كما ان الزائد علة لاشتماله على العلة ومعناه ان العدد اذا كان علة من غير اشتراط عدم الزيادة
يكون الزائد على العدد علة لان العلة متحققة في ضمنه وح لا ينتقض بصلوة الصبح فانها علة للعزو واذا زيد عليها
ركعة تبطل وايضا الاثنان علة لعدم الوترية واذا زيد عليه واحد ليس كذلك ولا يلزم من انتفاء ان ينتفي
بانتفاء الزوجية انتفاء الزائدية فان الزائد قد يصير زوجا فان وجوب ركعتي الصبح لا ينفي وجوب الثلثة و
اباحة الاربع كما في الظهر لا يستلزم اباحة الزائد كالخمس واذا ابيح عدد لزم اباحة ان نقص من العدد المذكور
ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة الجلد مائة اعلم انه لا يجب ان دخول الناقص في الزائد لازم لكون الحكم
اذا جوزنا ان وجب ان لا يكون مثل الحكم ثابتا بالواحد فانه لا يدخل تحت الحكم الثابت بالاثنين وان وجب
دخول الاثنين بالواحد في الاثنين لكن الحكم الثابت بالواحد لا يدخل تحت الحكم الثابت بالاثنين وفيه انه لا يحتاج
الى ذكر الوجوب بل يكفي نفس الدخول الا انه اذا دخل يكون واجب الدخول لانه جزء ويلزم دخول
الجزء في الكل والحكم الثابت بالحد ههنا لا يجوز وان لم يدخل حيث لم تقل ما ان لم يجب ان يدخل كالحكم بان البينة
لا يستلزم الحكم بالثلثة كما ان الحكم بزوجية الاثنين لا يستلزم الحكم بزوجية الواحد واذا حرم عدد فقد يكون
تحريم الاقل اولى كما اذا منع من استعمال القلتين المتنجسين بالنجاسة يكون استعمال القلة المتنجسة اولى
وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني باكثر من مائة فانه لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا ينفي فيه
على عدد. وقد نقلنا عن المحصول فيما مضى ما يتعلق بتخصيص الحكم البحث الثاني الامر الذي من باب الناس ان
نقل كلام غيره بكلام الغير فيها بامر دخل فيه اي في الحكم المستفاد منه لانه في الحقيقة ناقل للامر ان يا ايها كقوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم لانه يدخل فيه الكل لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم باسرهم الا من يخصه
الدليل وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه بان يقول فلان يامركم بكذا او الا فلا يدخل كما اذا قال فلان
يامركم بكذا في المحصول ذكر ابو الحسين البصري في هذا الباب تفصيلا لطيفا فقال هذا الباب يتفرع مسائل
اوليها انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد ذلك الفعل وهو معلوم لا شبهة في امكانه
وثانيها ان ذلك هل يسمى امرا والحق انه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر في الامر وذلك لا يتحقق الا مع
شخصين ومن لا يعتبر الاستعلاء فله ان يقول ان الامر طلب الفعل بالقول من الغير فاذا لم يوجد الغير فانه
لا يتحقق الامر اقول لا يمكن طلب الشخص الفعل من نفسه وسيأتي ما يؤيده فلا يحتاج الى الجواب بالتقييد با
لاستعلاء والغير وثالثها ان ذلك هل يحسن ام لا والحق لا لان الفائدة من الامر اعلام كونه طالبا ولا فائدة
في اعلام نفسه ما في قلبه ورابعها هل اذا خاطب الانسان غيره بالامر يدخل فيه والحق انه ان نقل امر غيره
بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان مبلغا لم يدخل والا يدخل والثاني قال ويمكن ان يقول الانسان

لان الحكم بشهادة الواحد لا
يدخل تحت الحكم بالاثنين كما تقدم
قد يتعلق تحريم الاستعمال بنصف
الكر النجس فتحريم الاقل
منه اولى مع

الانسان لنفسه افعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر اقول الامر في قولهم لا ضرب لنفسه بدعا من الامر
حقيقة لكن قال السيد الشريف قدس سره فيما نقل عنه على حواشي شرحه على المفتاح في الفرق بين الاستفهام والامر
في نحو اعلم والفهم وعلمني زيد انسان او هل زيد انسان ان الامر طلب في ذهن الغير والاستفهام في ذهن المتكلم ثم
نقض بالامر بالاعلام والجواب بانه لا طلب في نحو اعلم النفس حقيقة كما لا يخفى على ذي بصيرة بل هناك عبارة الطلب لبعض
ان العلم حاصل به منه ويتيقن ان يتدبر في قصيدة كما لا طلب منه ويحتمل ان يقال ان الامر المبحوث عنه في الاصول
هو الامر بالصيغة لا الذي هو والامر بالاعلام لكن يبقى ان كثيرا من الاحكام يستنبط من الامر بالاعلام وليس داخلا
في قسم آخر من خطاب ولا يمكن ايضا حقيقة الامر من المتكلم لنفسه لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام
الرجل نفسه ما في قلبه بل لا يمكن اعلام الرجل نفسه بما في نفسه فلا يمكن ولا يمكن وصف العبادة. اقول الشيخ من المحصول
من كلام ابي الحسين البحث الثالث الامران وكذا النهيان ان كانا متضادين بحيث لا يمكن جمعهما كالامر
بالصوم والافطار في شخص واحد في يوم واحد وكالحكم بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة والى الكعبة بالنسبة الى شخص
يكون في مكان لا يمكن رابع في التوجه اليهما كان الحكم الثاني ناسخا للحكم الاول والا فلم يكونا الامر متضادين كان
هذا مع امر بنا على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين والا وجبا معا اي ان لم يتضادا ويمكن الجمع بينهما وجبا معا
بناء على ان الامر للوجوب كقتل وصم سواء كان بين الامرين عطف او لا كصم صم هذا اذا لم يكن الامران متواردين
او متماثلين او متغايرين كما والثانية وان كانا متماثلين اي ان لم يكن حمل الثاني مثل ما تناول الاول فان كان هناك
عطف تغايرا اذ العطف يقتضي المغايرة كما في قولك صل في هذا اليوم صلوة وصلوة والا اي وان لم يكن العطف
فكذا ان امتنع الزائد عقلا كاقتل ثم اقتل زيدا اقتل زيدا او شرعا كالعتق ثم اعتق عبدك هذا اعتق عبدك
هذا فانه لا يتكرر العتق شرعا او عادة كسق الماء ثم اسق اذا العادة تمنع من تكرار السقي في حال واحد فالاكثر
شعر قائم وقيل يحمل على التاكيد او كان الثاني بلام العهد مثلا اذا قال صل ركعتين صل الصلوة فتاكيد صارف الركعتان والا اي ان
لم يكن معرفا بلام العهد فاما ان يكون معرفا بلام الجنس او لا يكون معرفا فالاقرب التغاير مثل صل صل ركعتين صل
ركعتين وذلك لوجهين ... فان صاحب المحصول الاول ان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب
بالامر الاول فتحصيل وجوبه بالامر الثاني لان تحصيل الحاصل محال فلو انصرف الامر الثاني الى الفعل الاول لزم حصول
ما يقتضي الوجوب من غير حصول الاثر وذلك غير جائز فوجب صرفه الى فعل آخر الثاني انا لو صرفنا الامر الثاني
ما تعلق به الامر الاول لكان الثاني تاكيدا ولو صرفناه الى غيره لافاد فائدة زائدة واذا وقع التعارض بين ان يفيد
الكلام فائدة اصلية وبين ان يكون تاكيدا فالتاسيس اولى والاول ... والوجهين اشار المص بقوله لوجوب الاول
قال قائم بالامر الاول وفائدة التاسيس اولى من التاكيد ويمكن حمل العبارة على دليل واحد بقوله لوجوب الاول من المحصول ملخص

يكون اسمي واقتل اقتل زيدا ان قلت كلا منافيا اذ كان الامر الثاني غير الاول قلت ح يكون الكلام متعادة
فلو يصح ان يقال ان كلا منا في صورة تحمل للافادة واقتل زيدا اقتل زيدا لا يحتمل لذلك واذا احتمل كلام المصنف لكلاهم
واحد لا يتوجه المناقشة المذكورة وقد يناقش بان الامر ليس علة للوجوب بل كاشف عنه وكذا يجاب بان الامر ارادة
الفعل والارادة علة الوجوب بلا ريب تامل وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف فوصل ركعتين وصل الركعتين
لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل لتعريف المعهود فلا مرجح في اللام لتساوي احتمال العهد والجنس مع ان العطف
يقتضي المغايرة فيرجح جانب المغايرة بالعطف مع ان الافادة خير من الاعادة وقد يناقش ان تعريف الجنس مما يبعد فلا معارضة ح
عن الحكم مع ان الاصل براءة الذمة وعدم تعدد الواجب فلا يتم تغاير المعطوف سالما عن المعارض تامل الفصل
الثالث في الواجب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير وهو ان يكون المكلف مأمورا باحد الامرين فصاعدا
على البدل ولا ريب في وقوعه في الشرع كخصال الكفارة المرددة بين الصيام والعتق والاطعام وعبارة كلام المتكلمين
والفقهاء بين ثلثة اقوال الاول ان الكل واجب وهو مذهب المعتزلة الثاني ان الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب الفقهاء
والاشاعرة الثالث ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا وفي المحصول المعتزلة يسمون الاشاعرة بهذا القول
والاشاعرة يسمونهم بهذا مع اتفاق الفريقين على فساده وهذه الاقوال الثلثة اشار اليه بقوله واختلف في تحقيقه
فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله غير معين عند المكلف قال
الجميع واجب وهو المعتزلة وارادوا ان كل واحد من الخصال يجب على المكلف بخصوصه بحيث لو ترك الاخرى وليس الواجب جميعها
لا بعينه او حفظا السقف يتبعض وهذا غامضه وهو واحد يحتمل لا الطبيعة الكلية ولا يحتمل الواحد بعينه ومن قال ان
الواجب واحد لا بعينه كما ذهب اليه الفقهاء اراد ان الواجب هو الطبيعة الكلية كما في تعريف الواجب ومن قال انه
معين عند الله غير معين عندنا كان الذاهب اليه كانه عنده ح يكون المكلف به مثلا الصلوة ثم اتى الاكل ايضا
بالحجة وهو قبيح وايضا يلزم ان يكون الواجب على المكلف الصلوة وهو باكل ويسرد […] الا ان يقال ذلك مثل
الخلاف في الاجتهاد وذلك ان كل واحد منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع ويجامع
من كل واحد منها كان واجبا بالاصالة لا بمعنى انه بدل عن الاخر او بمعنى انه ليس واجبا بخصوصه وتحقيق الكلام
ان الشارع جعل بعض الافعال واجبا مخيرا وجعل جميع […] فتارك احدها اخرت بتعيين وجوبه
بخصوصه عليك وبعد الاختيار يصير متعينا كما […] ان الشارع في الواجب المخير يكون مراده الامر الوجوب المعين قصد الامر
المامور مطلقا او قصد الالزام بشرط مشية المكلف واذا جاز هذا فهو الحق اذ ظاهر عبارات الشرع دال على وجوب الخصال
لا القدر المشترك ولهذا استدل على التخيير بعدم الاستبعاد لان انفهام ظواهر العبارات ملحوظ فقال لانه لا استبعاد في ان يقول
السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يجب لك تركهما ولا اوجبتهما عليك وايهما شئت فافعل فلا يستلزم ذلك وجوب

٧٧

وجوب الجميع وان لم يعين بعينه قد يقال العصيان غير لازم كما ان التزويج واجب على الكفو ولكن الايجاب واجب
فاذا اتى من سقط فرض التكليف بالصلوة مع ان وجوبها ليس موسعا ولا مخيرا المجوز في الخصال وجوب الكل لكن يسقط
بفعل احد لعدم الايجاب والقول بتعيين عند الله لا يطلع الاشاعرة عليه ولا يتضمن للواحد المعين فلو تعين في علم يكون
جهلا فقال ان ذلك تعيين ان الواجب في علمه ان القدر المشترك او الكل والاطلاع على الارادة كما قرنا واتفاقهم ان اسم
ثمانه لو علم وجوب واحد معين دون غيره كان علمه جهلا بقول المصنف والتقدير ان الواجب لا يتعين في واحد منها معين
لو علم انه بالتعيين يكون خلاف الواقع اذ التقدير عدم التعيين والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد به القدر المشترك
في المحصول والحكم انه لا خلاف في المعنى بين القولين لان المعتزلة لا يوجبون الكل مع البدلية ولا اداء الكل بحيث
الاخلال بجميعها ولا يوجبون الجميع ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره والفقهاء اعنوا بقولهم الواجب واحد
بعينه هذا المعنى بعينه ولا يتحقق الخلاف اصلا هذا كلام المحصول والمصنف اشار الى ما في المحصول بالاحتياط حيث قال
ان قصد صح وقوله الذي قال بالواحد لا بعينه قصد وجوب الكلي وان قال بالفرد اراد انه الواجب لا
بخصوصه ومن قال بوجوب الجميع اراد ان الامر تعلق بالجميع بشرط تعلق مشية المكلف بالبعض الغير المعين فنسبته الى الكل
القدر الواجب بالمعنى وبينهما فرق ان الحق لا يصح قول المصنف ولا يبطل الى الكلام يرد ما قلنا لقوله لان الخبر ان كان
تجويزه هو الواجب فقد تم فيها ذكرته فعرفه ان الكلي الذي هو واجب ان كان هو الواجب المخير فلا اشكال وهو ذلك
الواجب ولا يمكن تركه لان القدر المشترك واجب بخصوصه والتخيير فيها في اي فرض انه واجب مخير والواجب ان
[…] هو الواجب المخير هو الفرد والكلي باعتبار القدر المشترك لا اشكال اعلم ان التخيير كما يتحقق في الواجب تحقق في الندب
فيما اذا امر الاناث احد الامرين ولم يتلفظ بالصيغة ندب الوجوب وهو مندوب غير انه اتى المخير لا الواجب ثم
ان المكلف اذا فعل الجميع اي الخصال المذكورة معا دفعة واحدة مما غير متميز ولا متميز فان سقط الوجوب بفعل الجميع
دفعة كان الجميع واجبا وهو قبيح لا اذ قرنا ان الجميع ليس بواجب وان سقط في الصورة المذكورة الوجوب باحدها
كان المعين وهو سقوط الوجوب مستندا الى المطلق المبهم عند المكلف فلا ابهام في الوجود الخارجي فلا يصح استناد
الامر الخارجي الى امر غير متحقق في الخارج اذ المبهم لا تحقق في الخارج الا بعدم في الذهن فقط واذا امتنع وجود
واحد غير معين في الخارج امتنع الاتيان به واذا امتنع الاتيان به امتنع ان يكون الاتيان به علة لسقوط الوجوب
الواقع في الخارج وان سقط الوجوب في الصورة المذكورة بكل واحد منها كان يكون كل واحد علة تامة لسقوط لزم اجتماع
فتعين المعين ح العلل التامة اذ فرضنا اجتماع الكل دفعة واحدة على معلول واحد وهو سقوط الوجوب وقد برهن في الكلام على بطلانه
اذ يلزم من كفاية كل واحد عدم الاحتياج الى الاخر فيلزم على فرض كفاية كل واحد الاستغناء عن الكل وهو باطل
هذا تقرير كلام المصنف ومحاذاة لكلام المحصول والاول ان قلنا ان الكلي هو صورة الاجتماع

وفي الواجب المخير لا يلزم الاتيان بالجميع ولا بكل بخصوصه الثاني ان في اختيار ان كل واحد علة لا بشرط عدم الاجتماع
مع خصلة اخرى كان في عدم الكل ثلاث علل على عدم الكل بشرط عدم تقدم عدم آخر ولا معيته فاذا تحقق معه
لكون العلة هو المجموع الثالث لا نسلم ان المعين لا يستلزم الا المطلق ان اريد به الماهية لا بشرط شيء وان اريد بالمطلق
الماهية الماخوذة بشرط عدم التعيين فلا نسلم لزوم على ان سقوط الوجوب امر اعتباري يكفي فيه الامر الذهني والجواب
انما هذه اي خصال الكفارة معرفات ثم سقوط الوجوب ليس معلولا حقيقيا وهذا الجواب انما هو باختيار سقوط الوجوب بكل واحد
ولا يلزم توارد العلل التامة لان كل واحد كاشف لا علة تامة وقد اشرنا الى تبيع اختيار ان الوجوب يسقط بالجميع وكون
الجميع في الواجب المخير غير مضر وليس خلاف الوضع انما هو خلاف الوضع ان يكون الكل واجبا بخصوصه ولا
يحتاج الى ان يجعل العلل معرفات على ان جعل العلل معرفات في هذه الصورة مشكل لان سقوط الوجوب امر
ممكن محض حادث ولا شك ان فعل العبد مدخل في سقوط بديهة فيلزم توارد العلل ولا نافي حيث ان يكون فعل
العبد موقوفا وان يكون علة لسقوط الوجوب وانما الاقوى التابعون بان الواجب واحد معين عند الله لا عندنا
بان محل الواجب الجزئي موصوف وموضوعه انما هو الجميع لم يتأدية فان الجميع بخصوصه واجب وان لا
يصير الجزئي ايضا وان كان غير معين وهو واحد لا على التعيين لزم حلول المعين وهو صفة الوجوب بالمخير المطلق
الذي هو غير معين وهو ممتنع لان الحكم جنسية بوصف الوجوب حكم ثابت معين والحكم بان شيئا المعين
ينقض حلا معينا لتعيين المعين وليس هذا تعوضا له تعالى والجواب محل الوجوب كل واحد من خصال الكفارة
الا ان وجوب كل واحد ليس بخصوصه بل من حيث انه احد وهو كونه بحيث لو ترك الكل يلزم الاثم ولا يلزم اتيان
الجميع اقول يمكن ان يقال النظر في الواجب المخير الى احد الافراد ويلزم وجوب الطبيعة المشتركة بالتبع كذلك
الواجب المعين كالصلاة فان النظر فيها الى الطبيعة ويلزم وجوب فرد معين بالتبع والخطاب انما يتعلق من الافعال
الجنسيات الا انه يقع النظر الى الافراد الجنسية التي هي مناط الوجوب كما ذكرنا بل وقع نظره الى الجنسية من مناط
الاعراض فالجنسية التي هي مناط الوجوب ان الكل المحوي ليس باعتبار كونه كلا موجبا واجب بل كل واحد باعتبار
المعنى الذي ذكرنا فلا يلزم عدم البراءة كما حسب المخالف اقول ان اختار ان الواجب احد الامور لا
على التعيين فورد الحكم بالوجوب امر معين مسلم لكن كونه احد الامور لا على التعيين وهو ظاهر غريب يجمع الامرين
لشيئين على الترتيب بانه يجب كل المباح فانه لم يجد فالميتة وعلى البدل كتزويج المرأة من كفوين وعلى التخيير
فليجمع اما محرم او مباح او مندوب كما اشار اليه المصنف بالجمع محرم في الجمع اما في الترتيب فكاكل المباح والميتة ولما في
البدل فلما يلزم من قول المصنف والتزويج من كفوين اي تزويج مرأة من كفوين على البدلية او مع اباحة في الترتيب
كالوضوء والتيمم وفي البدل ستر العورة بثوبين اي بثوب بعد ثوب او مع نديه اما في صورة الترتيب كخصال كفارة

في الفطر وفي صورة البدل كفارة يحنث بين من الاعتكافات كراهة يجمع وجوبه ولم يتعرض المصنف وكذا صاحب الحصول
لعدم هذه المثال في الحصول النظر في الوجوب اما يتعلقه بالفعل او المباشر او الوقت باعتبار انه ولا يحصل الجزء التقيدي
باعتبار انه في يحصل العبد الكفاية وبالاعتبار الثالث يحصل التوسيع والتضييق فلما فرغ المصنف عن القسم
الاول شرع في الثاني فقال البحث الثاني في الواجب الموسع اعلم ان وقت اداء الواجب اما قاصر عن ادائه
او مساو او زايد والاول غير معقول الا ان يكون الغرض وجوب القضاء وتأخيره في واقع كثير والثاني المضيق
والى ذلك اشار المصنف بقوله مساواة الوقت يعقلها وقع كالصوم في اليوم وعكسه يمتنع منه من لا يجوز
التكليف بايقاع الاتمام اراده القضاء كالفعل الذي يقع ويبقى من الوقت مقدار ركعة وكذا الحيض اذا طهرت
وفيه ان هذا وقت الاداء والكون في الوقت افضل من الفعل اي كون الوقت اوسع منه جائز عقلا بل واقع
شرعا الا من لا جوازه عقلا لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يكون اوسع من الفعل بحيث يفضل لا يكفي فيه
بالفعل في ذلك الوقت كما على من طلوع الشمس الى الزوال الى قبل من الزوال الى الوجوب لوقوعه اثم
الصلوة بدلوك الشمس الى غسق الليل فيكون ما بين الدلوك والغسق مكلفا بالصلوة وتخير في ايقاعه في كل
جزء منه بان يصلي اول الوقت او وسطه او آخره فاذا تضيق بان يبقى قدر الاداء الواجب تعين وزال التخيير
منه واما وقوعه شرعا فلم في الصلوة كما قلنا ودارقيته العصر الصلوة الزلزلة وقضاء الفائتة والتقديم الصحيح
واشار الى تفصيل قول من انكر الواجب الموسع وقال ان الوقت لا يكون ان يزيد على الفعل واعلم ان الناس
في هذا المقام على مذاهب الاول الانكار كما قلنا والثاني القول بالجواز اما المنكرون فقد اختلفوا
على اقوال الثلثة الاول منها قول قال الوجوب مختص باول الوقت فلو اتى في آخر الوقت يكون قضاء
وهو قول بعض الشافعية والثاني قول من قال الوجوب مختص بآخر الوقت فلو اتى في اول الوقت
يكون جاريا مجرى ان ياتي بالزكوة قبل وقتها وهو قول اصحاب ابي حنيفة والثالث ما يحكى عن الكرخي
ان الصلوة التي يؤتى في اول الوقت موقوفة فانه ادرك المصلي آخر الوقت وهو ليس على صفة
المكلفين كان نفلا وان ادرك على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا واما المعترفون بالواجب الموسع وهو
جمهور الاشاعرة وابو الحسين وابو علي وابو هاشم فقد اختلفوا فيه على مذهبين منهم من قال
الواجب متعلق بكل الوقت الا انه يجوز ترك الصلوة في اول الوقت الا بدل وهو العزم عليها وهو قول
اكثر المتكلمين وقال قوم لا يحتاج الى هذا البدل وهو قول ابي الحسين البصري واختاره المصنف ولذا قال
المنكرون للواجب الموسع يجوز تضييق الوجوب بالاول اي اول الوقت كما يقول بعض الشافعية
من اصحابنا وبالآخر اي آخر الوقت كما ذهب بعض الحنفية وبالاداء كما ذهب الكرخي بالتخيير الذي

مرتكم لان الوجوب انما يستفاد من الامر والامر يتعلق بكل الوقت بلا تفاوت فتخصيص الوقت ترجيح بلا مرجح
واشار بهذا قول من قال بلزوم العزم وهم اكثر المتكلمين بقوله وما حاجة الى العزم الذي هو بدل عن الصلوة كما
ذهب اليه السيد المرتضى علم الهدى وابو الحسين من المعتزلة لانه ان ساوى العزم الصلوة في جميع الامور المعتبرة
في الصلوة من اداء الامر والخروج عن العهدة بادائها سقط التكليف بمجرد العزم والا امتنع البدلية الصلوة
والا اي ان لم يكن مساويا للصلوة على الوجه المذكور لم يكن العزم بدلا وفيه ان البدلية ليس باعتبار اصل
الصلوة بل عن تاخير ادائها في اول الوقت وهو ظاهر ولانه ان وجب العزم بعد ايقاع العزم المعتاد اول
مرة في الوسط بين اول الوقت واخره لزم تعدد البدل وهو العزم والمبدل وهو الصلوة لان بدل الشيء
انما يجب على حد وجوبه فيكون فعلها جائزا في اي جزء وقع ومعلوم ان المكلف انما يقتضي وجوب فعل العبادة في
احد اجزاء الوقت مرة واحدة ولم يقتض وجوب فعلها مرة اولى في الوقت الثاني فاذا الوقت الثاني لا
يجب فيه فعل الصلوة بعد ادائها في الوقت الاول فلو وجب بدلها لزم تعدد البدل والمبدل والا اي وان
لم يجب البدل في الوقت الثاني لزم سقوطه في الوقت الاول اذ لو كان بدلا لكان واجبا في الوقت الثاني
اقول لانم ان البدل لا يكون الا متحدا واحدا من العزم على ما يفهم من المحصول في تقرير الدليل اذ يمكن ان
يكون المتعدد بدلا عن الواحد وايضا العزم متحد وليس من اول الوقت الى اخره وليس من المتكثر والمتخصص
المستمر بغير انتهاء فلا يتعدد العزم كما اذا نام النائم ثم استيقظ فانه يجب عزم واحد ثم تعدد ان قيل
كلام المصنف مبني على كلام المحصول وهو ان الصلوة التي هي الاصل يكفيه جزء من الوقت والبدل لا يكفيه الا
بدرس الكل فلا يكون البدل على حد وجوب البدل قلنا لانم لا بد وان يكون على حد مثل طرف المبدل منه
ليس على هذا دليل ولان الامر دل على الصلوة خاصة من غير دلالة على العزم في هذا الوقت ولا يدل الامر
بالصلوة في هذا الوقت على ايجاب العزم وليس دليل اخر فلا دليل على وجوب العزم وما لا دليل عليه
لا يجوز التكليف به والا لصار ذلك تكليفا بما لا يطاق واليه اشار المصنف بقوله فايجاب البدل من غير دليل تكليف
بما لا يطاق وفي المحصول في تقرير هذا الوجه ان الموجود ليس الا الامر بالصلوة في هذا الوقت والامر بالصلوة
في هذا الوقت لا دلالة فيه على ايجاب العزم فثبت ان لا دليل البتة على وجوب العزم وما لا دليل عليه
لا يجوز ورود التكليف به والا لصار ذلك تكليفا بما لا يطاق واقول في بيانه ان ما لا دليل عليه لو
جوز التكليف به يلزم التكليف بالافعال من الاحكام وذلك قطعا عبارة المصنف فايجاب البدل
من غير دليل تكليف بما لا يطاق غير مناسب الا ان يقول بانه يستلزم التكليف بما لا يطاق على ان التكليف اما
امر او نهي وما لم يكن دليل لا يتحقق التكليف فضلا عن ما لا يطاق احتج المخالف وهو المنكرون للواجب الموسع

من اصحاب ابي حنيفة بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا يكون واجبة في اول الوقت والاثم يجوز تركها وكذا في
الوقت الثاني وهكذا الى الوقت المضيق في المحصول هنا ان بعضهم يقولون الاول وهو الاصح ان حقيقة الواجب الموسع
يرجع الى الواجب المخير فان الشارع يقول فافعل هذه العبادة اما في اول الوقت او في اوسطه او في اخره واذا لم
يبق من الوقت الا قدر ما لا ينفصل منه فافعل لا محالة ولا تتركه البتة فنقول يجب عليه ايقاع الفعل اما في هذا الوقت
او في ذاك يجري مجرى قولنا في الواجب المخير ان الواجب علينا اما هذا او ذاك وكما انهما تعلقا بالوجوب على معنى
انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان بجميعها والامر في اختيار اي واحد منها مفوض الى راي المكلف فكذا
هنا لا يجوز للمكلف ان لا يوقع الصلوة في شيء من اجزاء هذا الوقت ولا يجب عليه ان يوقعها في كل اجزاء
هذا الوقت وتعيين ذلك الجزء مفوض الى راي المكلف هذا اذا كان في الوقت فسحة اما اذا ضاق الوقت
فانه يتضيق التكليف ويتعين فهذا هو الذي نقول به وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم الطريق
الثاني وهو اختيار اكثر الاشاعرة واكثر المعتزلة ومدار ان بين هذا الواجب وبين المندوب فرقا وهو ان الواجب
لا يجوز تركه الا ببدل بخلاف المندوب فانه يجوز تركه بغير بدل والحكم اسند القول الثاني الى السيد الشريف المرتضى علم
الهدى قدس سره فقال اصحاب المرتضى رحمة الله عليه بان الفاصل اي الفارق بينهما اي بين الواجب الموسع و
المندوب وجوب العزم كما فصلنا والحق ان وجوب العزم على العبادة من احكام الايمان فان المؤمن يجب
عليه العزم على الطاعة وبهذا القدر يحصل الفرق بل يبطل القول بتكليف ما لا يطاق او نقص دليل اخر على وجوب العزم
ولكن ليس بنفس العزم من لوازم حيث لا يخلو منه كل مؤمن استغراق جميع الاوقات عبادة بالمعاصي المنافية فتحقق
فانه لا يكون الا عزم على العبادة وان مرجع هذا الوجوب اي الموسع الى المخير فان الشارع كانه قال افعل هذه العبادة اما
في اول الوقت او وسطه او اخره فكانه قال الواجب اما هذا او ذاك وتعيين احدها مفوض الى راي المكلف
ويضيق في اخر الوقت ولا حاجة الى اثبات بدل هو العزم ويظهر الفرق بين الندب والواجب المذكور بحث
الثالث في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع باتيانه من غير نظر مباشر معين وان لم يكن التعيين
مخصوص مطلوبا وهو واقع كالجهاد وصلوة الميت وهو واجب على الجميع اي على كل واحد واحد وقيل على الكل المجموع من
حيث هو كل اذ لو وجب على كل واحد لما سقط بفعل البعض رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد
ولا خطاب فلا نسخ بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع باعتبار
الذات ولكل واحد بالعرض وفيه ان ايجاب الكل المجموعي اما ايجاب لكل واحد او لا فعلى الاول يلزم المحذور وعلى الثاني
لا يجب على مكلف نبي فكيف يجب الصلوة واجيب بان المضافة يكون سقوط الامر قبل الاداء بغير نسخ كالنساء علة الوجوب
كالحرام الميت فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على

فكما لا يسقط الوجوب على كل واحد بتجويز
تركه الى الاخر كذا اول الوقت
ووسطه واخره

سقوط الواجب من فرع اقول هذا ماسبق نفي لان الحكم عند التحقيق بيان انتفاء الحكم وبه ابطال الحكم وذهب
جماعة اي ان الواجب الكفائي ليس واجبا على الجميع والا لما سقط بفعل البعض والحق فصل الكلام حيث يندفع
السؤال بقوله يسقط بفعل البعض ووجوبه على الجميع باستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه والغرض تحقيق اسباب
وجوبه وانتفاء الغرض بوقوعه بالبعض مع القدرة على الفعل ولا استبعاد في اسقاطه اي سقوط الواجب على الكل
او كل واحد بفعل الغير اي غير الكل او غير واحد معين اقول قد اشرنا فيما مر ان المكلف في الواجب الكفائي
هو الطبيعة الكلية لا الكل المجموعي ولا كل واحد فلعل من ذهب الى ان الكل ليس بمكلف اراد ذلك فتأمل ويندفع
الاستبعاد المذكور والتكليف فيه اي في الواجب الكفائي نفيا واثباتا موقوف على الظن فان ظنت
طائفة قيام غيرها به كالجهاد سقط الواجب المذكور عنها اي الطائفة المذكورة ولو كان الواجب كالصلوة يكفي
في السقوط قيام بعض الطوائف ولو ظنت كل طائفة كذلك سقط عن الجميع وان كان ظنهم خطأ ولو ظنت كل طائفة
عدم الوقوع عدم اداء الواجب وجب على كل طائفة سواء طابق الواقع ظنهم او لا الشرط مقدور ثم على الادا فقط
مقدمة الواجب هذا الاخير اي ما ذكر في الشرح على الاصل الموجب البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان لا يتم الا به
المطلق الا به مقدورا للمكلف فهو واجب عليه واما اذا لم يكن ما لا يتم الواجب المطلق الا به مقدورا لا يكون
واجبا اذ لا يجب ايجاد ما ليس بمقدور للمكلف لاستحالة التكليف بما لا يطاق اعلم ان الواجب على ما قالوا على
قسمين الواجب المطلق والواجب المقيد والاول هو الذي لا يكون التكليف به مشروطا بمقدمة كالصلوة بالنسبة
الى الوضوء فانه واجب الصلوة وان لم يكن المكلف مع الوضوء والثاني ما يكون التكليف به مشروطا بتحقق المقدمة كالحج
فانه انما يجب اذا تحقق مقدمته وهي الاستطاعة وقد يقال ان كل واجب مطلق مقيد اذا الصلوة مثلا وان
كانت واجبة مطلقة بالنسبة الى الوضوء فهي مقيدة بالعقل وفيه ان التكليف لا يتحقق الا بعد تحقق العقل فلا
يكون العقل من شرايط الوجوب وذلك انما يقول ان الوجوب مشروط بعدم النوم والغفلة وعدم زوال العقل
وتحقيق المحقق على العدي رحمه الله عليه الدعوى المذكورة بان ما لا يتم الواجب المطلق الا به اذا كان سببا مستلزما
للواجب كما خصص المواقف بالسبب المستلزم واستدل الحكم على عموم الدعوى بقوله انه لو لم يجب مطلق ما لا
يتم الواجب الا به اذا كان مقدورا لزم اما التكليف بما لا يطاق على تقدير جواز تركه اذا ترك المكلف او خروج الواجب
عن كونه واجبا اذ على تقدير جواز ترك المقدم يلزم جواز ترك الواجب فلا يكون واجبا والتالي بقسميه باطل لان
التكليف المذكور ممتنع وخروج الواجب من كونه واجبا خلاف الغرض فالمقدم وهو عدم وجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا باطل منه اجمع السيد المرتضى رحمه الله عليه بان السبب عند وجوده السبب المستلزم واجب
اي لازم الوجود لا عند وجود الشرط الذي لا يستلزمه واذا جاز الترك عند حصول الشرط بان وجه
لزوم الشروط

مقدمة الواجب

فائدة قد تقدم

بيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني مع

الممتنع عدم عند وجود السبب فانه يكون واجبا

والجواب انه خارج عن محل النزاع مع

يوجد الشرط وما يحقق المشروط في ذلك التكليف به بان يتعلق به تكليف غير التكليف الذي تعلق بالاصل فلا يستلزم التكليف
بالمشروط التكليف به بخلاف السبب الذي لا يحصل عند السبب بغير اختياره كالنتيجة الحاصلة من المقدمتين فانه يمتنع
حصولها الا بعد ترتيب المقدمتين فيكون وجوب النتيجة راجعا الى وجوب ترتيب المقدمتين فلا يمنع التكليف
بها اي اذا التكليف بالسبب عين التكليف بالسبب وتحقيق كلام السيد رحمه الله ان النتيجة مثلا اذا لم يكن مقدورة
فايجابها ايجاب ترتيب المقدمتين واما في غير هذه الصورة فيتحقق ايجابان ايجاب متعلق بالمسبب وايجاب
متعلق بالسبب ولا يتم كلامه في التكليف بما لا يطاق اذا التكليف بما لا يطاق انما يتصور اذا كلف المكلف
بالواجب بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة كما بين تفصيله في المحصول الامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء الا به شرعيا
احدها ان يكون الامر مطلقا والثاني ان يكون الشرط مقدورا للمكلف وقال الواقف ان كانت مقدمة المامور
سببا كان ايجاب السبب ايجاب السبب لان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يجب المسبب عند انتفاء
السبب اما اذا كانت المقدمة شرطا قيل لا يكون المشروط واجب الحصول عند حصول الشرط فهنا لا يكون الامر بالمشروط
امرا بالشرط كالصلوة مع الوضوء لنا ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال فهو يقتضي ايجاب مقدمته وانما قلنا
ان ايجاب الفعل على كل حال يقتضي ايجاب مقدمته لانه لو لم يقتض ايجاب مقدمته لكان مكلفا حال عدم المقدمة
وذلك تكليف بما لا يطاق فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه امر بشرط حصول المقدمة الجواب ان هذا يبطل ايجاب الواجب
فلابد ان يبقى الا ان الكلام على ما سواه لانه ان كان تكليفه لشيء الا بالشرط ان يكون قد قطع الى فرسخ
وجب اذا تقدم في مكانه وان تقطع المسافة ان لا يتوجه عليه الامر بالسعي وان كان مكلفا بالسعي مع عدم القطع
اي فهذا تكليف بما لا يطاق وكل ما هو جواب الخصم فهو جوابنا هذا كلام المحصول وفي المواقف في بحث النظر
الاستدلال على ان النظر واجب بانه مما لا يتم الواجب الا به لا تم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
شرعا لان الوجوب الشرعي لا خطاب به او ترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه
ذلك الشيء ثم اعترض بان مثل الوضوء التي لا يمكن تعلق القدرة بها ابتداء بل هي مقدورة بايجاب السبب المستلزم
ايجابا فايجابها ايجاب لسببها المقدورة وقال السيد قدس سره في شرح المواقف تحقيقه ان المقدمة اذا كانت سببا
للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان
القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا يجب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب
صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بالسبب ايضا
انما يتعلق بالسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة فان
في نفس الواجب مما يتعلق به القدرة فيجب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا لمقدمته هذا غاية ما شرح المواقف

وقوله لا ريب ان كل ممكن حادث لعلة تامة حادثة فالشيء المكلف به حادث فاذا اراد المكلف ايقاعه لابد
من ايقاع سببه المستلزم له ونقل الكلام الى علته وعلة علته فان الصلوة مثلا اذا اراد المكلف ايقاعها لابد من ايقاع
جزء من علة الصلوة ووجود الصلوة العلة المذكورة لابد وان يكون حادثا مع المعلول وكذا جزء العلة علة ولا يجوز ان
يتقدم على المعلول بزمان اذ يلزم تقدم علته فيلزم التخلف وهكذا الى غير النهاية ومع ذلك لا يتحقق الوجوب في كل اصلا
وهو ظاهر وايضا يلزم ان يكون المكلف مكلفا بايقاع غير المتناهي وهو مح وايضا يلزم عند المحققين ان يبطل القدرة
الغائية بما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فانه في صورة السبب المستلزم لا وجوب لما هو موقوف وجوبه فيلزم
خلاف الفرض اذ الوجوب بالغير المتقدم وفي غير تلك الصورة لا يلزم وجوب المقدمة فيبطل المسئلة المذكورة راسا
مع ان التوقفات الآتية كوجوب صوم جزء من الليل وايجاب الصلوتين ونظايرها جارية في المراد كما لا يخفى والحق
ان الواجب هو الموقوف ونظايره الخ ثم ان هذا الذي اختاره صاحب المواقف بالنسبة الى الكلام الموافق قال
صاحب المواقف معترضا على الدليل الذي قاله انكم مطالبا للمحصول بانه ضعيف اذ لا نم ان تكليف الشيء مع التكليف
بعدم مقدمته لا مع عدم التكليف بمقدمته فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم
وجودها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز تركها فاذا تركها فاما ان يبقى وجوب الواجب ام لم يكن واجبا مطلقا
وان وجب فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة الخ كلام المواقف
وتحريره قوله خلاصة كلام السايل ان الوجوب في الشيء يقتضي وجوب مقدمته بمعنى انه لا يجوز تركها والواجب
هو الذي لا يجوز للمكلف تركها فيكون تعريف الواجب صادقا وح لا يصح الجواب بجواز هذا بعينه جار الخ وحينئذ
يعلم ان هذه المسئلة اعني قولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب في صورة يكون الواجب مركبا مثل الصلوة المركبة
من التكبير والقراءة والركوع ونظايرها اما ان يقال انه يستلزم وجوب كل جزء اولا فان قيل انه لا يستلزم عدم وجوب
الكل اذ وجوب الكل انما يتحقق بوجوبات الاجزاء بعينه وان قلنا انه يستلزم يتوجه ما قال صاحب المواقف
ان الوجوب الشرعي انما هو تعلق الخطاب ولم يتعلق الخطاب بالجزء اصالة وح يلزم ما ذكره المحقق منه ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب والحق ان الوجوب لا يستلزم ما قاله صاحب المواقف والمحقق بل وان لا يجوز ترك الشيء يجب
الشرع اذ ح يصدق تعريف الواجب شرعا ان قيل الواجب شرعا ما يذم تاركه بتركه اصالة وترك الكل هو المستلزم
عدم اصالة وترك الجزء لا يستلزم الاثم بل لاستلزامه ترك الكل قلت الواجب ما لا يجوز تركه شرعا مطلقا
لا باعتبار القيد المذكور ولا يلزم ان لا يكون ايجاب الكل الا بانه فيلزم عدم وجوب الكل لانه اذ الايقاع
الوجوب عن كل واحد واحد من الاجزاء لا يكون الكل واجبا البتة وفيه تامل ان قيل وجوب الكل هو وجوب
الاجزاء بخلاف الشرط قلت كما ان الشرط مقدمة انه يلزم عدم المشروط كذا يلزم بعقد ان الجزء مقدم ان الكل يعلم

ويلزم الاثم بها اعلم ان تكليف الانسان بغير المتناهي يجوز مثل ايجاد الصلوة المستلزم لطلوب الغير المتناهية فلا
يتوجه ح ما اورده من استلزام الح اللازم من التكليف بغير المتناهي كما اذا كلف المكلف بايقاع امور غير متناهية وهو
واحد الالف موصوف بامور غير متناهية كالعالمية والعاقلية والالفية والمفهومية الى غير ذلك وتعينا زيادة بحث
لا يليق الحال والمحل قوله ذكر هذا الباب اي من وجوب ما لا يتم الواجب الا به ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة
والثوبين في اشتباه القبلة لا يخفى ان هذا الخ وما اذا اشتبه في زيادة لابد من زيادة الصلوة وكذا اذا اشتبه
الثوب بالثوب الواحد النجس فانه يجب الصلوة بثوب ثم بالثوب الآخر ليخرج عن العهدة وفصل في المحصول ما لا
يتم الواجب الا به على اقسام فقال ما لا يتم الواجب الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق المتقدم على الايجاد
والآخر ليس كذلك والوصلة ينقسم الى قسمين احدهما مستلزم للواجب الثاني غير مستلزم المستلزم كالامر بقتل بقيد
فانه ليس الا ضرب عنقه المستلزم القتل وغير المستلزم على ضربين الاول ان يكون الاحتياج اليه شرعا كالاحتياج
الصلوة الى الوضوء والثاني ان يكون عقلا وهو على قسمين منه ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافة واحضار بعض
الآلات ومنه ما لا يصح تحصيله كالقدرة هذا اقسام الوصلة واما غير الوصلة فضربان فعل وترك اما الفعل فضربان
الاول ان يثبت الفعل كالصلوة الواحد من خمس لو فاتت ولم يعلم ايتها فاتت فانه يجب اداء الكل ليخرج عن العهدة الخ
ان لا ثبت لكن لا يستيقن الا هو به بحيث يخرج عن العهدة في العدد يقينا كالصوم فانه لابد فيه من امساك جزء من
الليل حتى يدرك اليوم بالصوم وكذا غسل الوجه لابد فيه غسل غير الوجه في اطراف الوجه ليدرك الوجه باليقين اما
الترك فهو ان يتعذر عليه الترك الا عند ترك غيره وذلك اذا كان الشيء يلتبس بغيره وهو على ضربين الاول ان يختلط
في نفسه كاختلاط النجاسة بالماء والثاني ان لا يختلط في نفسه كالمشتبه الانآء الطاهر بالنجس او كمن طلق احدى نسائه
بالتعيين ثم نسي التعيين فوجوب الصلوتين من باب غير الوصلة من اول قسمي الفعل وكذا اشتباه الثوب
واشتباه نكاح المنكوحة بالاجنبية اذا اشتبهت الام بغير الام في المحصول يجب الاجتناب كما اذا اشتبهت الاجنبية
بالاخت ومثله اشتمال من قسمي الترك الذي هو من اقسام غير الوصلة لكن صاحب المحصول جعل فرعا ثانيا جعله
الفرع الذي ذكر فيه اقسام ما لا يتم الواجب الا به فلو طلق احدى زوجاته فلم تتعين في الطلاق واحدة توقفت كلمة
اي كلمة هذا الطلاق كما هو راي البعض فيحمل تحريم الجميع نظرا الى ان الطلاق قد وقع ولم تتعين في معين فاشتبه الحلال بالحرام
فيحرم الكل ويحتمل الاباحة نظرا الى ان الاصل الحل ما لم يثبت الحرمة في معين وهذا ايضا من اقسام الترك المذكور
لان الموجود ما لا صلاحية لتاثير في الطلاق فيه
والحق في الصورة المذكورة بطلان الطلاق لان الطلاق لا يمكن ثبوته في ضمن الكل فانه ليس مقصود المطلق
ولا في ضمن البعض اذ يلزم الترجيح من غير مرجح والزايد عن الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة في الركوع او السجود
في المحصول الفرع الثالث اختلفوا في ان الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الراس والطمانينة في الركوع

اذا زاد على الاصل هل يوصف الزيادة بالوجوب ام لا الحق لا لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز
تركها فلا يكون واجبا هذا كلام المحصول واقول الزيادة قد يكون داخلا في فرد الواجب المخير كمسح الراس باربع
اصابع دفعة فانه فرد الواجب ولا يجوز ترك الزايد ولا يجوز ان يقال ان الزايد مندوب وكذا اذا اخر الحلف
بين الفجر وتمام الزايد لا يسمى مندوبا نعم الزيادة في الطمانينة تحتمل الوجه والندب ويمكن ان يقال الطمانينة في
الواجب كمسح الراس بانه باصابع واختيار فرده الطويل مندوب وصوم جزء من الليل اولا واخرا واجب بتبعية اولاً لا بالاصالة
صوم اليوم فانه ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فلا يج بهذا يبطل قول السيد المرتضى ومن يسلك طريقه بان
قيل ناقض ما قلنا لكم فيما قيل من وجوب خروج الليل قلت الفرق ظاهر فان المرتضى يتم داخل خلاف الليل فانه
يجب خروج جزء منه وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر بها افرادا كالوضع الذي
هو جزء من الصلوة اذا اتى بها والركوع والسجود فكلما من افراده متعددة الوضع وكالكيفية كالقوارة كالحركة من القيام
الى الركوع وكالسكون وكالكون كالقيام والقعود في المكان وغيرها الايني بالكون كالشغل بقرار التي من جملة
الكون المخصوص في المكان المخصوص فيه ان منع والاين وامثاله غير معلوم كونها جزءا من الصلوة فلا يلزم بطلان
الصلوة بهذا الدليل وهذا المثال من باب الترك لكنه ليس من اقسام الترك الذي اتفق اهل المعقول ويمكن
ان يقال وجوه الظاهر من قول العلم ان الكون جزء من الصلوة الا ايم الا به فلا بد من الاتيان به وليس قسما من
اقسام ما ذكر في المحصول من الوصلة وغير الوصلة احتج المخالف لما قلنا من بطلان الصلوة في الدار المغصوبة
بان المامور به الصلوة مطلقا من غير تقييد كل الدار او غصبيتها ولما حصل ان التعلق كونها صلوة وكونها
في مكان مغصوب واحد لما حصل بدون الاخرى فيقال الصلوة في الدار المغصوبة صلوة مطلقا وكل صلوة
مطلقا مامور بها فالصلوة في الدار المغصوبة مامور بها والنهي عن الغصب فيتغاير التعلق فلا يلزم من غصبية
المكان بطلان اذ لا يفهم من النهي في غير الجزء والشرط بطلان العبادة كما هو التحقيق فلم لم شرطية حل المكان وجزئية
للصلوة الا ترى اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فخاط الثوب ودخل الدار
صح من السيد ان يقول اطاعني في خياطة الثوب وعصاني في دخول الدار كما في الصلوة في الامكنة المكروهة
كالصلوة في معاطن الابل فان الكون المخصوص لو كان جزء المركب مكروها لان جزء الواجب لا يكون مكروها
والجواب ان النهي عن الامكنة المكروهة كمعاطن الابل والوادي والجادة ومسلخ الحمام ووادي محسر و
شبهها نهي عن وصف منفك عن الصلوة لا عن نفس المكان كنفار الابل في المعاطن فان نفار الابل مكروه وفيه
انه لو كان مكروها لكان مكروها بدون الصلوة ايضا والتعرض للسيل في الوادي اي احتمال التعرض ومنع المارة في
صورة الصلوة في الجادة وكراهة الناس في مسلخ الحمام وشبهها واقول فيه بحث اذ كلامه في كراهة المكان

قوة السند المنع والجواب منه غير نافع الا بالابطال في صورة المساواة ولم يحقق شيء من ذلك البحث الخامس الامر
بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام اي ايجاب المخالف للفعل المطلوب بالامر لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع اي الترك
من الترك فانه لما يطلب رجحان وجود الفعل يطلب امتناع ايجاب المخالف وهو الضد العام وانما قلنا المراد بالضد
الضد العام لان الاضداد الجزئية غير لازم ولتقرير المقام نقول تفصيلا جواز الاستلزام اما ان يراد به التلازم
العقلي او بحسب التحقيق وعلى الاول يتوجه المنع الظاهر ان امتناع ايجاب المخالف لا يخطر ببال الامر احيانا
ان لم يتوجه ان الامر اذا طلب الشيء فكانه طلب عدم كل ما ينافيه ويمكن ان يقال ان النهي يستلزم الامر بضده الكلي
والجزئي الا ان يقال ان معنى لا تضرب الكف فيكون النهي عن الامر بخلاف الكف فانه يستلزم النهي عنه
ثم ظاهر قيل في اثبات الدعوى ان الامر للوجوب والوجوب مركب من امرين ترجيح جانب الفعل و
امتناع جانب الترك فيكون الامر مشتملا على معنى اقول الامر كما مر هو قصد الالزام وهو لا يستلزم الوجوب
وايضا الطلب يستلزم الترجيح والترجيح يستلزم الامتناع وبهذا القدر يتم الدليل المذكور ثم انه يتوجه عليه انه
لو سلم ترك الوجوب يلزم ان يكون قول من قال ان الامر بعينه النهي بعينه حقا لا الاستلزام الذي
هو المدعى في المحصول لا نزيد ان صيغة الامر هي صيغة النهي بل المراد ان الامر بالشيء دال على المنع من نقيضه
بالالتزام وقال جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة انه ليس كذلك لان ما دل على وجوب الشيء دل على وجوب
ما هو من ضروراته اذ لا كان متعذرا للتكليف والطلب الجازم من ضروراته المنع من الاخلال به فاللفظ
الدال على الطلب الجازم وجب ان يكون دالا على المنع من الاخلال به بطريق الالتزام اقول مما يتعلق
بذلك وايضا لا ان الرجحان مقدور للمكلف رجحان الرجحان مقدور وكذا الى غير النهاية وكذا في جانب
الاخلال فيلزم تحقق امور غير متناهية في مادة الامر والنهي مع انا نعلم بديهة انه ليس كذلك ثم الا ان يقال
ارادوا بالالتزام ما هو في حكمه قال في المحصول ان قيل ان الذي يامر بالشيء كثيرا ما يكون غافلا عن ضده و
النهي بالشيء مشروط بالشعور به فبذ ما مر يجب ان لا يكون حال غفلته ناهيا عن ذلك الضد فضلا ان يقال
هذا الامر يقتضي ذلك النهي قلنا لا نم اذ لا يصح منه ايجاب الفعل حال الغفلة عن الاخلال به وذلك لان الوجوب
ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فالقصد الى الايجاب متصور المنع من الترك البتة واما الضد
الوجودي الذي هو المعنى الوجودي المنافي فقد يكون مغفولا عنه والضد الوجودي لا ينافي الشيء لماهيته
بل لكونه مستلزما للعدم الذي هو منافي فالمنافاة بالذات بين الشيء وعدمه واما المنافاة بين الضد
بالعرض فلا جرم عندنا الامر بالشيء نهي عن الاخلال به بالذات ونهي عن اضداده الوجودية بالعرض هذا
كلام المحصول واقول فيه ما قلنا انه يلزم ان لا يكون النهي معنى تقتضيا الا ان يقال المراد منه المنع

من الاخلال لزوم مبالغة والحق انه لا يفهم من الامر الا الوجوب ولا النهي واما الضد الوجودي فلازم بالعرض لان
المنافاة الحقيقية بين الشيء وعدمه وباعتبار ان عدم الشيء يتحقق مع ضده يكون منافيا لذلك الشيء بالعرض
فالمعنى ملازم باعتبار منع الاخلال بالمامور به بالذات وباعتبار الضد الوجودي بالعرض كما مر في كلام المحصول
وما يجوز تركه يكون نقضه واجبا الواجب ما لا يجوز تركه والذي يجوز تركه ما يكون غيره لا يجوز تركه في المحصول اعلم
ان الكلام معنا مع طائفتين احديهما الكعبي واتباعه فانهم قالوا المباح واجب واحتجوا بان المباح
ترك الحرام وترك الحرام واجب فيلزم ان يكون المباح واجبا والجواب ان المباح يتحقق
به ترك الحرام ولا يلزم من وجوب ترك الحرام ان يكون ما يتحقق به الترك واجبا اذ امكان ذلك
الترك متحقق بشيء آخر نعم لو انحصر فيه يلزم ذلك والى هذا اشار المص بقوله وقول الكعبي
بوجوب المباح بعيد عن الصواب لكونه يترك به الحرام ليس خاصا به اي ليس ترك الحرام خاصا بالمباح
حتى يلزم وجوبه كما اشرنا الطائفة الثانية جمع من الفقهاء قالوا ان الصوم واجب على المريض والحائض والمسافر
لعذر فاذا زال العذر يأتون بقضاء ما وجب ولما ابطل قول الطائفة الاولى وهي الكعبي واتباعه اشار الى قول
الطائفة الثانية فقال وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطأ فان جواز الترك
ينافي الوجوب المطلق فانه لو كان واجبا موسعا يؤدي في وقته الآخر لم يكن قضاء ولو كان واجبا في وقته
لم يجز تركه كما قال الحم وهذا انما يتم لو صح ان فاقد الشرط يسقط عنه الوجوب الا الاداء كما قد … الحائض
يسقط عنه وجوب الصلوة واما على قول من قال لا يسقط لانه … هذا اي ايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب
لا لنفس الوجوب هذا دفع سؤال مقدر وهو ان الفعل لو لم يكن واجبا لا يصح قضاؤه والجواب ان
القضاء يكفيه سبب الوجوب ولا يحتاج الى نفس الوجوب لكن ليس علة مستقلة لان سبب الوجوب في الحائض
مشترك بين الصلوة والصوم احدهما يقتضي دون الآخر قال في المحصول انا اثبتنا بدليل قطعي ان الوجوب
ينافي جواز الترك فمن قال بالوجوب وجواز الترك بظواهر النقل كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فقد
اراد اثبات الجمع النقيضين بالادلة النقلية وهو ظاهر البطلان اقول فيه بحث فان غسل الجنابة
واجب مطلق بالقياس … اذا فقد الماء ترك حتى يوجد الماء فوجوبه لا ينافي بفقدان الماء فلولا
بالواجب ما لا يجوز تركه في الجملة وما يجوز تركه وما لا لقائل ان يقول ان غسل الجنابة مفهوم وما حيث
اخذت الماء كذلك صوم الحائض فانه امر مقدر مع الحيض فلا يقاس احدهما بالآخر وفيه ان هذا انما …
البحث السادس لو نسخ الوجوب يبقى الجواز خلافا للغزالي وانما قلنا ببقاء الجواز على تقدير نسخ الوجوب لان الوجوب
مركب من رفع الحرج عن الفعل وهو الجواز ومن اثبات الحرج في الترك والمركب يكفيه زواله زوال جزء واحد

واحد فالوجوب يكفي في زواله زوال الحرج عن الترك ولا حاجة الى ازالة رفع الحرج عن الفعل فيثبت ان المقتضي للجواز
متحقق والمعارض لا يصلح معارضا لانه اعلم ان الجواز الماخوذ في الوجوب لو سلم انما هو الجواز الاعم من الواجب والمباح
والمندوب لان المقتضي للجواز بالمعنى الاعم موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح ان يكون معارضا للجواز لان رفع
الترك لا يستلزم رفع الجواز جميعا ولا جوازا معينا بخصوصه اقول هذا الدليل يمكن ان يجعل دليلا لرفع الجواز
واعلم ان النسخ هو بيان انتهاء الحكم لا ابطاله اذا انتهى زمان الوجوب فلا … انه انتهى الجواز ورفع الحرج عن الترك
كلاهما او احدهما بعينه ولا يجوز ان ينتفي الجواز ويبقى الحرج في الترك لانه يلزم اجتماع النقيضين فينبغي انتفاء الحرج في
رفع الجواز ينتفي احد الآخر وهو خلاف الاصل والفهم وايضا الاباحة هو الاصل فاذا انتفى مقتضى التكليف
بقي الاصل كما … اعلم ان دعوى ان معنى الامر مركب من جزئين المعنيين … يكون منافيا لما نقلنا
من المحصول في معنى الامر … الجواز بمعنى الاعم … فلا يصح ان يكون
… الا باحد القيدين فان جواز … الفعل مع رفع الحرج في الترك لانه
… من الندب والوجوب … يكون الامر قيد المنع من الترك او الرجحان في الفعل فاذا رفع القيد ان
لا يبقى الجواز المذكور لان … رفع الحرج عن الفعل لا تحقق له الا في ضمن … الا بقيد الحرج بالترك
كما في الوجوب او بقيده رفع الحرج كما في المندوب فيتحقق بدون القيدين فثبت ان المقتضي للوجوب لا يكون
مقتضيا للجواز بالمعنى الاخص الذي هو المطلوب وقد علمت ان الجواز الذي يدعى بقاؤه هو الاعم من المندوب
ايضا والجواب ان النسخ للوجوب رفع احد القيدين وهو الحرج عن الترك فيبقى الآخر وهو القدر المشترك بين
الوجوب والندب فظهر بما ذكرنا ان الامر اذا لم يكن محمولا على الوجوب يكون محمولا على الجواز الفصل الرابع
من الفصول السابق التي كانت في الامر والنهي في المأمور به وهو الفعل المكلف بالامر وفيه مباحث الاول في
تكليف ما لا يطاق في المحصول يجوز ورود الامر بما لا يقدر المكلف عليه عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة …
الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان والايمان منه ممتنع لانه يقتضي انقلاب علم الله جهلا والجهل محال والمفضي الى المحال
محال وايضا التكليف بالمأمورات والمنهيات كلها … ما علم الله وجوده في الازل فهو واجب الوجود وما علم
عدمه فهو ممتنع الوجود فلا يصح وجود الشيء من العبد الوجه الثاني ان صدور الفعل من العبد يحتاج الى داعية خلقها الله
ومتى وجدت تلك الداعية كان الفعل واجب الوجود واذا كان كذلك كان الجبر لازما وكان التكليف مطلقا تكليف
بما لا يطاق الوجه الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر
عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن ولا يؤمن وهو التكليف بالجمع بين الضدين والوجه الرابع ان التكليف
يتوجه الى المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الآخر فان توجه

وهو الاعم

وهو اما جواز الاخلال كما في المندوب
او عدمه كما في الواجب فلا
يبقى بدونهما

حال الاستواء لان ذلك تحكم بالاتفاق لان حصول الاستواء يمنع حصول الرجحان لان الاستواء ينافي الرجحان والجمع
بينهما جمع بين المتنافيين واذا امتنع الرجحان كان التكليف بالرجحان تكليفا بالاتفاق وان توجه حال الرجحان
فحصول الراجح يصير واجبا والمرجوح ممتنعا والتكليف بالواجب ممتنع لان ما يجب [illegible] وقوله يمتنع ان يستند وقوعه الى شيء
آخر فاستحال فعلا من المكلف يكون تكليفا بالاتفاق هذا محصل كلام المحصول ويجاب عنه اجمالا بان بديهة العقل حاكمة بانه
كما يمتنع من الله العذاب كذلك يمتنع امر المكلف بما يمتنع صدوره عنه كما [illegible] ثم التعذيب على الترك
والله [illegible] لانه قبيح والله تعالى منزه عن القبيح ثم اشار الى الدليل الرابع بقوله احتجت الاشاعرة بان الكافر
الذي يموت على الكفر مكلف بالايمان وهو ممتنع عنه [illegible] معلوم العدم [illegible] اي عدم معلوم صدق [illegible]
وقوله لزم انقلاب علمه تعالى جهلا فتكليف الكافر بالايمان تكليف بما لا يطاق [illegible] بان الافعال مستندة الى الله
تعالى اذ لو استندت الافعال التي تنسب الى العبد اختيارا الى [illegible] الواقع يلزم الترجيح من غير مرجح كما اشار اليه بقوله
وان يلزم الترجيح من غير مرجح اذ لو كان لمرجح نقل الكلام الى المرجح ومرجح المرجح فيلزم التسلسل فلا يكون العبد [illegible]
اقول [illegible] فانه لا يلزم عدم صدور [illegible] العبد لان العبد [illegible] العبد [illegible] فاعل
بالاختيار وليس [illegible] الترجيح بالمرجح وفيه ان هذه [illegible] على ان عدم صدور [illegible]
لا ينافي اختيار العبد [illegible] العبد [illegible] كلف [illegible] بالايمان وهو
التصديق بجميع ما جاء به النبي ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف الجمع بين الضدين [illegible] تقريره وفيه ان هذا الدليل
لو تم يكون على الاشاعرة لا لهم كما سبق ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذي يمتنع معه الفعل لزم التكليف
بالاتفاق وفيه ان حال الاستواء لا يمتنع الفعل انما يمتنع الفعل بشرط الاستواء ويمكن ان يقال ان حال الاستواء
بالنظر الى المكلف يكون [illegible] فيلزم اجتماع النقيضين وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع
المرجوح ان [illegible] الرجحان لا ينافي وجوب الراجح وامتناع المرجوح قلت [illegible] على الكلام ان الاولوية يستلزم
وجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما اي الراجح والمرجوح تكليف بالاتفاق لان الواجب ليس بمقدور ولا
الممتنع وفيه ان المقدور [illegible] من المواقف ما يتعلق به القدرة والواجب يمكن تعلق القدرة به فلا ينافي
الوجوب المقدورية لكن في المواقف [illegible] القدرة يتعلق بالفعل بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل
واذا امتنع احد الطرفين لا يتحقق القدرة والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم اي العلم تابع للمعلوم حيث
لو فرض [illegible] ترك الفعل باختيار يكون العلم المتعلق به كذلك لان العلم والمعلوم متطابقان والاصل
في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس
في نفسه وجد هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال [illegible] فان العلم [illegible] سيقوم [illegible] انما يتحقق اذا كان

لان شرط المطابقة [illegible] التابع للعلم [illegible] المعلوم

اذ لو كان مؤثرا في نفسه حيث يلزم دون العكس فاعدم علمه في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار ولا
لزم ان لا يكون الله مختارا في افعاله لانه عالم من الازل بافعاله وجودا وعدما والامتناع لا حق [illegible] الامتناع
ولكن نقول هو اي الامتناع لا ينافي الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف اذ العلم لا يؤثر [illegible] ان علم *
طلوع الشمس غدا لا يؤثر في وجوب الطلوع وامكانه فكذلك علم الله بافعاله ولو صح الدليل المذكور يلزم ان لا يكون
الله تعالى فاعلا لافعاله لانه عالم في الازل بافعاله وجودا وعدما فافعاله اما واجبة او ممتنعة فلو استلزم عدم القدرة
عدم الفعل لاستلزم ذلك عدم حدوث شيء من الموجودات ويمكن ان يجرى الدليل هكذا لو صح هذا الدليل لزم ان
[illegible] صدوره يجري الدليل بالنسبة الى افعاله كما اشرنا اقول الاول ما اشرنا من لزوم عدم صدور شيء [illegible]
بحث كما [illegible] مرجح [illegible] غير الارادة وهذا الالزام [illegible] فلا يرجح الارادة
في قدرته [illegible] الطريق [illegible] الارادة مرجح ولا يحتاج الى مرجح اخر فلا يلزم التسلسل وعارضه [illegible]
اي نقض [illegible] ان الدليل جار في الله تعالى فيلزم عدم قدرته واطلاق المعارضة على النقض شايع [illegible] في العقليات
الى النقض [illegible] ان الله قديم يمكن منه صدور [illegible] بخلاف العبد فانه [illegible] ان العبد قادر على غير
[illegible] الاشاعرة لا يقولون بالتسلسل المذكور [illegible] التكليف [illegible] ابي لهب وابي جهل وكل من ورد في حقه انه
لا يؤمن بالتصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من حيث صدوره الاخبار عن النبي عليه السلام لا ينافي الامر
بالايمان لان من جهة الجملة وهو التصديق بما جاء به النبي اجمالا [illegible] هذه الجملة لا ينافي الامر من جهة
الجملة فلا ينافي في اجمال الخبر مع الامر من حيث التكليف وفيه انه على هذا التقرير لا دخل للجملة في الامر بل يكفي ان يقال
ان الامر متعلق بالتصديق بالاخبار مجملا او مفصلا [illegible] لا منافاة بين التصديق والامر [illegible] الامر مكلف
من حيث هو مكلف والتصديق بالاخبار من حيث صدوره عن النبي عليه السلام فلا منافاة بين الحيثيتين [illegible]
الثاني [illegible] تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان بجواز ورود الاخبار حال [illegible] اي لا نسلم ان في
الاخبار ما يدل على عدم الايمان ابي لهب [illegible] سيصلى نارا لا يدل على عدم [illegible] بما جاء النبي [illegible] لامكان
تعذيب المسلم كالفاسق [illegible] لو لم يؤمن [illegible] ورود الضدين لكن لا نسلم التكليف لاحتمال [illegible]
[illegible] الضدان في [illegible] سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لا يدل على ان يكون [illegible]
يجوز ان يؤمن واحد منهم وذلك الوعيد يمكن ان يكون [illegible] وغيره اقول قد تقرر ان الله تعالى [illegible]
[illegible] ام الكتاب وكثيرا ما [illegible] وعيد [illegible] القرآن كما قال امير المؤمنين عليه السلام [illegible]
[illegible] وتخصيصات [illegible] ابو لهب [illegible] *
اجتماع الضدين في تكليفه [illegible] من اختلاف الجهة [illegible]

البحث في ان التكليف بالايطاق ثلث مراتب

المواقف ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة والتكليف به جائز بل واقع اجماعا وايضا ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وبعض اصحابنا ذهب الى امتناع طلب الممتنع لذاته لان طلب الممتنع فرع تصوره وتصوره ممتنع وبعضهم ذهب الى جوازه والمرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق القدرة الحادثة به عادة كحمل الجبل والطيران الى السماء وهذا التكليف بالايطاق يجوزه وان لم يقع بالاستقراء ومنعه المعتزلة لكونه قبيحا عقلا وما ذكرنا يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوا في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين النقيضين يصب للدليل في غير محل النزاع هذا عبارة المواقف والسيد قدس سره في شرح المواقف نا دعه قول المص في غير محل النزاع ولم يجوزه احد ثم المرتبتين يجوزه لنا بل انه يقول ما ذكره من جواز تصور الممتنع في ذاته كما يفهم من كلام المواقف ان التكليف به جائز عند البعض فلا يصح قوله لم يجوزه احد واقول مراد المص انه لم يقل احد بوقوع التكليف بالجمع لذاته كالامر بجمع الضدين واذا قلنا ان تكليف ابي لهب تكليف بالنقيضين يلزم ذلك فكلام المواقف صحيح لانا النزاع في قوله لم يجوزه احد فنعم ان كان عبارة الشارح فقد قدر في كلام المص شيئا ثم اورد عليه الاعتراض مع ان التقدير الصحيح ان يقال ولم يقل به احد وان جوزه فوله ولم يجوزه احد قول المص فالمراد به ما قلنا والنزاع في العبارة سهل ثم قال صاحب المواقف من وقعا في مراتب التكليف في ما علم الله تع عدم وقوعه اجماعا ليس بصحيح لان المعتزلة والشيعة والغزالي لا يقولون بالتكليف بالمح وايضا يفهم من الشرح العضدي حيث قال ان دعوى وقوع التكليف بالايطاق في صورة علم الله تع بعدم الفعل يستدعي ان يكون التكاليف كلها تكليفا بالمستحيل لوجوب وجود الفعل وعدمه بوجوب تعلق العلم باحدهما دائما كان ان يتعين احد الطرفين ويمتنع الاخر وكون كل تكليف بالمستحيل باطل بالاجماع لان من جوز التكليف بالمح لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعمم وان كل الناس قالوا بوقوع التكليف بالمح فلا يكون اجماعا ان قلت مراده في المواقف اجماع الاشاعرة قلت الجمهور منهم تكليف بالمح من الاشاعرة وكلهم لا يقولون بوقوع التكليف بالمح كما يفهم من الشرح العضدي ويمكن ان يأول كلام المواقف بان مراده ان التكليف يتحقق في مادة تحقق العلم بعدم الفعل اجماعا لانه تكليف به من حيث انه ما لا يطاق اجماعا ثم ان الكلام المواقف يقتضي بظاهره ان التكليف بالمح يتحقق في صورة العلم بعدم الفعل وكلام الشرح العضدي ينفي التعميم في تقول انه لم يكن فرق في تحقق التكليف بما لا يطاق بواسطة تعلق العلم بالوجود والعدم كما يفهم من الشرح العضدي فلا وجه لتخصيص بيان التكليف بالمح في صورة العلم بعدم الفعل كما في المواقف وان كان في صورة العلم بوجود الفعل لا يلزم انقلاب العلم جهلا كما هو ماخوذ في دليلهم على امر لا يلزم التكليف بالايطاق في جميع التكاليف وكيف صاحب المواقف صرح بان العلم بعدم الفعل ينافي تعلق القدرة بوجود الفعل لانه اذا تعلق العلم بو

بالوجود فانه لا ينافي عن تعلق القدرة به فح من ثم انه يلزم من القول بالتكليف بما لا يطاق في صورة تعلق العلم بالعدم القول بعدم تكليف ما لا يطاق كما قال ابن الحاجب وفصله الشرح العضدي وقال ان اللازم خلاف الاجماع اذ لم يقل احد بلزوم التكليف بالمح في جميع صور التكاليف ومخالف الاجماع باطل فقد اخطأ في شرح العلامة ان هذا الاحتجاج غير مسلم اذ القائل بان افعال العباد مخلوقة له تعالى يقول بالتكليف بالمح في الكل وكذا يقول الاشاعرة بواسطة ان القدرة مع الفعل ان كل تكليف بالمح ولو سلم الاجماع فهو دليل ظني لا يعارض به القطعي ويمكن ان يقال ان الوجوب لا ينافي القدرة عند الاشاعرة كما يفهم من المواقف وكذا كون الافعال مخلوقة له وكون القدرة مع الفعل فح لا يكون القول بهذه الحيثيات قولا بالتكليف بالايطاق فان معنى التكليف ان لا يمكن متعلق القدرة ويمكن ان يقال من الشرح العضدي ان الاجماع وقع بان احدا لم يقل بعدم التكليف بالايطاق ولا ينافي ذلك ان يلزم من دليلهم عدم التكليف بالايطاق فان الاجماع على عدم القول لا على عدم القول وينبغ بذلك عبارة المحصول ان قلت يلزم من الاجماع على عدم القول عدم جواز القول قلت لا بل ان الاجماع على انه لم يقل له لانه لا يقول فان قلت عدم القول لا يرجح عليه فلا يصح القول بعدم قلت الاجماع كاي انه هو على حكم وعدم الوقوع ليس بحكم التكليف ثم ان حال الاستواء يمتنع الفعل في ثاني الحال كما اذا امر زيدا في شوال بالحج في ذي الحجة فالتكليف في شوال والامتناع في ذي الحجة وفيه ان المكلف مكلف حال الفعل فيتوجه التكليف بالايطاق والجواب ان التكليف حال الرجحان دعوى الدليل المذكور ترد نقضا في حق خالد واعلم ان الاطلاق لا يشترط على ما هو الاصطلاح بالمعلوم قوم بما لان الله تع انما يفعل حال الاستواء او حال الرجحان وعلى الاول يلزم المح وعلى الثاني تحصيل الحاصل وان لا يكون مقدورا بل هو واقع على سبيل الايجاب والحق ان الفعل يصدر حال الرجحان وهو حال الوجوب والايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار كما هو المشهور ولا يمكن ان يرد النقض بان الله تع يجب عليه بعض الاشياء كعدم العذاب والكذب فهذا اما حال الوجوب او حال الاستواء الاخر بما ذكرنا من الدليل لان الخصم لا يقول بوجوب صدق الله تع مثلا انما هو مذهب الشيعة والمعتزلة لا يرد النقض عليهم بقول غيرهم ثم يرد النقض بان الله تع يوجد الاشياء اما حال وجوبها او حال استوائها والايجاد حال الاستواء جمع النقيضين اي الوجود والعدم والايجاد حال الوجوب تحصيل الحاصل والجواب ان هذا التفصيل بهذا الفصول البحث اتفاق ان الامر يجوز في الشرع لا يتوقف على ادلتها نايل بجواز التكليف [كالصلوة والزكوة والحج] وان لم يحصل شرطه شرعي خلافا لاصحاب الراي وابي حامد الاسفرايني من الشافعية والمسئلة مفروضة في بعض الجزئيات ومحل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان بانه حسن لعذاب بترك الفروع كما يعذب بترك الايمان واكثر المتكلمين قالوا بالجواز تكليف الكفار بالفروع وانما فرضوا المسئلة في الصورة المذكورة تسهيلا للمناظرة وتقريبا للفهم وانه اذا ثبت فيه بالدليل الذي اتى من القرآن وغيره ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل لا فائدة للخلاف والنظر انما في جوازه او وجوبه اما الجواز فعقلي واما الوقوع فظني فلما كان احدهما الجواز والاخر للقطع انه وقع

حصول الشرط العقلي شرط التكليف بوجوب الصلوة على المكلف المؤمن قبل ان يتوضأ وكذا قيل انه لا يناسب شرط
على القول بنفي الوقوع ودليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما اذ يفهم منه ان كل من ترك بعض الفروع يعذب
من غير تقييد بالكافر والمؤمن وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اقول
الدليل المذكور لا يفيد المطلوب لان القائل بان التكليف بالفروع موقوف على الايمان يجوز ان يكون مراده ان
الايمان كالاستطاعة في وجوب الحج فانه ما لم يستطع لا يجب الحج كذلك ما لم يؤمن لا تجب الصلوة وعلى هذا قياس
بالبعد التي شرط الواجب المطلق غير نافع نعم الآية تدل على نفي احتمال ان يكون الصلوة واجبا مقيدا بالايمان لـ
الام تحقق العذاب انتهى الا ان يقال معنى الآية لم نك من المصلين اي من اصحاب الايمان وانما ذكر خصائص
المؤمنين الصلوة والزكوة لانهما من جلائل علامات الايمان وانما وقع اصحاب الرأي فيها وقعوا لان الزكوة
حق متعلق بالمال لا بالغير فلو كان واجبا على الكافر لما سقط بالايمان كما لا يسقط الصلوة عمن لم يتوضأ ولم يغتسل فانه
يجب عليه القضاء بخلاف الكافر اذا اسلم فانه لا يلزم عليه شيء فهذا دليل عدم الوجوب اعلم ان عبارة المصنف لا يخلو
عن خلل حيث جعل الدعوى ان الامر يتوقف على الايمان وليس النزاع فيه انما النزاع في ان الكافر مكلف بالفروع
ام لا فانه اي الامر بالفروع قائم للكافر والمؤمن والتخصيص لا دليل عليه الا ان يقال كثيرا يا ايها الذين آمنوا اذا
قمتم الى الصلوة ونظائره مشعر بذلك فيدخل فيه في الامر الكافر كالمؤمن وقوله تعالى حكاية عن الكفار في جواب
من سأل عنهم ما سلككم في سقر حيث قالوا لم نك من المصلين الآية وظاهر انهم لا يكونون في هذا القول كاذبين
ان قلت انهم كذبوا في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين قلت نعم من القرآن كذبهم بخلاف ما قالوا لم نك من المصلين
فان القرآن مصدقه فقد برد قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما اي بترك الفروع المذكورة فيما تقدم من الآية — الأثام جزاء الإثم
يعذب وقوله راجع الى ما تقدم اي قريب من عموم الخطابات حيث قال الكل الامر عام وحمل الرجوع الى ما تقدم
من الفروع ايضا ممكن فيكون معناه ومن يفعل ذلك يرجع الى ما تقدم من الفروع وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى
ولكن كذب وتولى فانه انسبق ذمه على ترك التبليغ فيعني ترك الفروع فيكون الفروع واجبة لان الواجب ما يذم تاركه — والمخاطبة التي ... الأمر
الحنفية اي اصحاب الرأي ومن تبعه وعندهم على ما قالوا بناء اي الفروع لو وجبت عليه على المكلف بلا ايمان الكافر
فاما في حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعها اي وقوع الفروع منه في حال الكفر وكذا الثاني اي وجوب الفروع — تحريم
بعد زوال الكفر بالايمان لسقوطها اي سقوط الفروع بعد حصول الايمان وجوابه المنع من عدم القدرة عليها اي — تقديم — لا امكان صدورها
لا نسلم ان الكافر غير قادر على صدور الفروع منه فانه قادر على الايمان واداء الفروع مع تقديم الايمان كالصلوة
على المحدث فان الصلوة لا تصح حال عدم الوضوء وتصح مع تقديم الوضوء وفيه ان الدليل على ما قررنا لا يتوجه
الجواب فان خلاصته ما قررنا ان الفروع لا يتحقق وجوبها لان حال الكفر فلعدم تحقق الشرط واما بعد الكفر فلعدم تحقق ايضا الشرط في

في اي وقت يكون واجبا والجواب منه ان غسل الحيض والجنابة اذا اجتمعا قبلها حائض اذا الحق غسل الجنابة
يسقط الحيض ثم يمكن حمل الجواب على منع الاستلزام اذ لا يلزم من عدم اداء الفروع حال الكفر وجوده سقوط
بالعقوبات ان لا يكون واجبا والعقوبة يقتضي الوجوب ثم وايضا المراد بالوجوب هنا المعاقب عليها اي على تركها — كما يعاقب على ترك الايمان
في الآخرة تمثيل الوجوب على المعنى الآخر فمحل النزاع ليتحقق على ان الخصم يقرر العذاب على ترك الفروع في الآخرة انما
تقول بالعذاب بترك الايمان فلا فائدة في تغير الدعوى الذي يوجب خروج الكلام عن المقام على ان العقاب
في الآخرة يدل على الوجوب بالمعنى المتنازع فيه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء اي الاتيان بالمأمور به كما امر
به ان يقتضي الاجزاء والاجزاء مفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال والثاني اسقاط القضاء فان فسر بالاول
فلا شك في تحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والحق انه يستلزم وقال القاضي عبد
الجبار لا يستلزمه والقضاء ان فسر باستدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والمحصل انه جاء بالمأمور به على وجهه
لم يفت ومحصل المطلوب به فوات استدراكه لكانه تحصيل الحاصل اقول اسقاط القضاء في اداء الواجب
مطلق غير متصور وايضا استدراك ما فات قد يتصور بالنفل وقد يتصور بالتعيين وغيره وما لا يدرك بالتعيين
سواء الا ان يجوز ايضا قد يظهر خلاف فيحصل القضاء فيصح قول القاضي ثم ان اريد بسقوط القضاء حيث لا يقتضي بها
فيحصل القضاء فيه ... في الشرح العضدي ان صلوة من صلى بعد الظن انه ... هو مأمور به فهذا واجب ...
فالمأمور الاول قد اتى به على وجهه وفيه الثاني قضاء لما ذكره اقول فيه الثاني قضاء ... لان ترتيب القضاء
... وفي ... بامر جديد لا ينافي كونه قضاء ولو سلم فقول القاضي بعدم سقوط القضاء ابيه ذلك فلا تنازع
هو والله انه احد معنيي الاجزاء انما يوجد على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمأمور به على وجهه على
وجه ... والا انه لم يخرج عن العهدة بالاتيان به لان التكليف بالمحال ثم ... فيلزم تكليف ما لا يطاق وفيه ... على — اتمام
ان تكليف ما لا يطاق انما يلزم على تقدير التكليف بكل ما ... او غيره او كان مكلفا بغير الماتي به فلا يكون الماتي تمام المكلف
به على هذا التقدير وهو خلاف الفرض ولنا ان الحق في اداء المأمور به على وجهه بادخال الماهية اي ماهية المأمور به — تنقيب المطلوب
في الوجود وهذا هو مقتضى الامر فلا يحتاج الى القضاء والا اي لم يكتف بادخال الماهية في الوجود لزم اقتضاء الامر التكرار
مع انه ليس كذلك وفيه ما قدمنا ان عدم سقوط القضاء قد يكون لاحتمال ذكرنا فلا يلزم اقتضاء الامر التكرار اجوابا
الحاجة القاضي عبد الجبار ومن تبعه بان النهي يقتضي الامر لا يسقط القضاء متمسكا بوجوب اتمام الحج الفاسد
قالوا لو كان الامر مسقطا للقضاء لكان اتمام الحج الفاسد الذي وقع الامر به تاما مسقطا للقضاء وهو لا يسقط
بالاتفاق والجواب انه مجزئ بالنسبة الى الامر الثاني اي اتمام الحج الفاسد بفعل آخر وجب بامر آخر ليس هو
الواجب الاول بل وقع او آخر اي اتمام الحج الفاسد وليس بهذا الامر والعمل به مطلقا بالامر الاول حتى يكون مسقطا

القضاء وقوله ولكن قد يستدل القاضي عبد الجبار بان الاتمام في الفاسد محمول على القضاء لانه يقال ايضا لا يسقط

القضاء كما ذكرنا انا وغيرها بالنسبة الى الامر الاول ثم الذي يجب قضاؤه وهو نفس الاتمام لم يجب فكذا يجب قضاؤه — لان الاتيان بما امر به على وجهه

والاتيان بالامر على وجهه يسقط القضاء والامر الاول حيث لم يقع على وجهه لم يسقط القضاء والاتمام حيث وقع على

وجهه اسقط قضاءه اي الاتمام قوله فيه بعد ما مر انه يفهم من ادلة الفريقين ان المعنى لا دليل على الفساد فلا يدل الامر

على الاجزاء وان الصوم انما عدم في الفاسد لان ما صح عدم اجزائها فيتحقق المامور مثل الاتمام في الفاسد من

غير اجزاء وان الامر بالشيء لا يفيد بمفهومه الا كونه مامورا به مطلوب الفعل به واما ان الاتيان به يقتضي سقوط التكليف

فذلك لا يدل عليه صيغة الامر بمفهومه وهذا احق فلا ينافيه تحقق الاجزاء بالمامور به على وجهه وقد يمكن ان يكون النزاع

لفظيا فمن قال ان الامر للاجزاء معناه انه يتحقق معه الاجزاء ومن قال انه ليس للاجزاء اراد انه لا يفهم منه الاجزاء

البحث الرابع قد تبين ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يقيد بزمان معين ولم يفعل في اول اوقات

الامكان لم يخرج عن التكليف لبقاء مقتضى الامر وهو ارادة الفعل من المكلف في وقت ما لعدم قرينة التعيين اي العرض

مفهوم الامر بوقت دون وقت اخر فيكون جميع الاوقات داخلة في الامر وقد خالف مثبتوا الفور في ذلك

الشيء فمنهم من قال الامر لا يقتضي الفعل مطلقا فاذا فات الفور لا بد في الاتيان بالفعل من دليل اخر في المحصول

بناء الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت فقي الثالث فان عصيت

في الرابع او معناه في الثاني من غير بيان لزمان حال الثالث والرابع فان قلنا بالاول يقتضي الامر الاول الفعل

في سائر الاوقات وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت هذه المسئلة لغوية اقول العرف اختلفوا في ان

الفور هل هو من مقتضى من قال بالفورية معناه افعل في الزمان الثاني كما لا يخفى وفي قول لو كان الفور لكان

معناه انه يقتضي في ذلك الاتية ويقضى بتركه مرة مع الاجماع انه اذا فات يجب قضاؤه في مدة العمر واما

انه لا يجب في السنة الاتية بعد الوقت بلا فصل في نذر مثلا اذا فات الظرف تحقق العصيان طول العمر لانه يقضي في

الزمان الثالث ثم الرابع ثم الى اخر في الفورية وعدمها مع العصيان وعدمه بالتركية اول الحال وهذا بحث

لا في المسائل الشرعية ليس مجرد النزاع في المعنى اللغوي فان اريد بكونه لغوية ان الفور مفهوم من اللغة

فكل الاختلافات في بحث الامر واكثر المباحث لغوية لا معنى لتخصيص ذلك به فان كان مقيدا بوقت كان من

شهر رمضان ولم يفعل فيه اي في الوقت المذكور كشهر رمضان فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء وهذا

ظاهر على قول من قال ان الفور ايضا ان الامر مقيد بالزمان الثاني فان المامور بترك الفعل اختيارا في الزمان الثاني

مع انه يفعل بعد ذلك اداء لا الاتيان قد عرفت انه ليس معنى الامر ههنا ان قلنا ان الامر المقيد بوقت لا يقتضي

القضاء لان ما بعد ذلك الوقت لم يتعرض له ولا يتناوله فلا يدل على وجوب ايقاع الفعل فيما بعده فان القضاء ممتنع الا بامر — الامر

الامر اقول يريد اي ان الامر اذا لم يكن مقيدا بوقت يكون القضاء بمقتضى الامر وهو غلط لان الامر يستتبع القضاء

تارة كما في فائتة الظهر واخرى لا يستتبعه كما علم من ذلك والعام لا يدل على الخاص باحدى

الدلالات الثلاث او قال في بيان ذلك ان مقتضى الامر لا يكون مقتضيا ومستلزما للقضاء لما تخلف عنه ذلك البحث

الخامس الامر بالكلي ليس امرا بالجزئي معينة ان امتنع وجوده اي الكلي بدون احد معين من الجزئيات كالامر بالعتق

بالعطاء والصدقة ولا يكون حينئذ الا الخطاء ان يكون مامورا بالعطاء والخطأ ثم الامر بالكلي يستلزم وجوب احدها اي الجزئيات

لا بعينه وهذا الكلام انما يتم فيما اذا كان الكلي لا يوجد اكثر من احد اما اذا وجد في فرد في ضمن الامر او عند المكلف — لان الواجب لا يتم الا به

تعيين ذلك الفرد في المحصول اذا قال لشخص بع هذا الثوب لا يكون هذا امرا بعينه بالغبن الفاحش ولا بالثمن

المساوي لان هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع ويمتاز كل واحد عن صاحبه بقيد مثل الثمن او الغبن وما به الاشتراك

غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون امرا بما به امتياز كل واحد من النوعين عن

الاخر لا بالذات ولا بالاستلزام فاذا ثبت كذلك فالامر بالجنس لا يكون امرا بشيء من انواعه بل القرينة اذا دلت

على ارادة بعض الانواع حمل اللفظ عليه ولذلك قلنا الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش

وان كان يملك البيع بثمن المثل لقيام القرينة الدالة على الرضا به وهذه قاعدة شرعية يتعلق بها كثير من القواعد

الفرعية والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الذي امر بالامر به كقوله عليه السلام مروهم بالصلوة

وهم ابناء سبع فانه لا يلزم منه ان يجب على الصبي الصلوة اقول يرد عليه ان الامر الثاني ليس بالمعنى الحقيقي

للامر لان الامر للوجوب ولو كان امر الشارع للامر انما للوجوب يلزم من الامر بالامر بالشيء الامر بذلك الشيء

بلا ريب مثلا اذا امرنا الشارع بقوله وامر اهلك بالصلوة وامر الشارع يلزم وجوب الصلوة بالنسبة فلا يكون هذه

المسئلة صحيحة والحق ان الله تعالى اذا قال لزيد اوجب على عمرو كذا فلو قال عمرو كل ما اوجب عليك زيد فهو واجب

عليك فالامر بالامر بالشيء امر بذلك الشيء في هذه الصورة ولكن بالحقيقة انما جاء من قوله كلما اوجب فلان عليك

فهو واجب عليك اما لو لم يقل ذلك لم يجب كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فان ذلك لا

يقتضي الوجوب على الصبي وفيه ما اوردناه ولا يحتاج الى قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب للوجوب على عمرو

بل يكفي في الوجوب قوله تعالى لزيد اوجب عليه الا ان يقال انه لا يجب لو لم يوجب زيد فالامر الاول لا يستلزم

الوجوب على عمرو البحث السادس المندوب ليس مامورا به هذه المسئلة تبتنى على ان الامر للوجوب لا طائل تحتها

لان الامر للوجوب وهو ينافي الندب لان امتناع الترك مع جواز الترك لا يجتمعان ثم هو تكليف على ما ذهب الاستاذ

والاباحة ليس تكليفا لانتفاء الطلب فيه ... التكليف لان الطلب يستلزم ترجيح المطلوب والمباح لا ترجيح فيه

لما دی ظرفیه وبهذا الدلیل لا یکون مامورا به اصلا لکن هذا الکلام یشعر بان المندوب مکلف به وکذا المکروه
حیث تعرض المباح ولم یتعرض للمکروه فی الشرح العضدی المندوب لیس بتکلیف لان التکلیف یشعر بالزام ما
فیه کلفة ومشقة وهو منتف قال ابو اسحق الاسفراینی هو تکلیف لان فعله لتحصیل الثواب شاق ورد بانه فی سعة
من ترکه لعدم الالزام وان قال وجب اعتقاد ندبیته تکلیف قلنا هذا الحکم آخر وبالجملة المسئلة لفظیة فی المحصول
ابو اسحق الاسفراینی سماه تکلیفا باعتبار اعتقاد کونه مباحا وهو بعید ثم اقول النزاع فی معنی التکلیف شرعا
لا فی اصطلاح الاصول فالنزاع لیس بلفظی واقول لا ریب ان الوجوب تکلیف وقد یکون الواجب
الذ الاشیاء مثل النکاح ولیس فیه مشقة ثم ان التکلیف علی هذا ینحصر فی الواجب والحرام والحرام مثل ترک
اکل الحیة لیس فی الکف عنه مشقة اصلا فظهر ان التکلیف لا یستلزم المشقة کیف لا والجیف والقاذورات
حرام وکف النفس عنها لا مشقة فیها اصلا فی التعلق بالاحکام الظاهریة لو جب اسه من غیر ربا وسمو بالتجربة
الی اسه فیه کلفة وعلی هذا یحمل قول الاسفراینی الخ هو کلام المعم علی ان المشقة غیر لازم نعم وجه التکلیف
یکفیه تحقق المشقة فی الافعال کما بیت القضیة الجلیة لتحقق الجزئیة الموجبات منها وایضا علی ما ذکر احکام الشرع انما
عن مقتضیات الافعال فلا تکلیف ولا مشقة الا ان یقال المشقة النوعیة معتبرة وفیه ان اعتبار النوع غیر معتبر
الا ان یقال المشقة فی بعض الواجبات والمنهیات والمندوبات لانه ولا تکلیف الا بفعل اختلف
الناس فی هذا المقام فقال ابو هاشم وجماعة کثیرة ان المطلوب بالنهی هو ان لا یفعل المنهی عنه وقال الاشاعرة
هو فعل ضد المنهی عنه وهو کف النفس احتجت الاشاعرة بان العدم نفی محض فلا یکون مقدورا لان القدرة
لا بد لها من اثر للتقدم ولا اثر ولان العدم وان الکم استناده الا القدرة لکن العدم الازلی لا یمکن
استناده الی القدرة فلا یکون اثرا فلا یتعلق التکلیف به لان التکلیف یتعلق بالفعل والحکم اختاره هنا خلاف
ما اختاره فی النهایة ان التکلیف یتعلق بالفعل ولا فعل بعدم وفیه بحث لان ابقاء العدم کان فعل ولا باه
مقدور للمکلف والاصح ان المکلف فی النهی مکلف بکف النفس عن المنهی فیکون التکلیف متعلق بالفعل الذی
هو الکف والمطلوب فی النهی هو کف النفس عن الفعل وهو ابقاء المنهی عنه والفعل حال وجوده واجب
الوجود فلا یقع التکلیف به لان المقصود ایجاد المکلف به وهو حال وجوده وجوبه یکون طلب وجوده طلب
حصول الحاصل وفیه بحث لان الممکن حال وجوده لا یکون واجب الوجود کما مر مطلقا فالاشعری فان مذهب
ان القدرة مع الفعل فلا یتصور التکلیف الا وقت القدرة وظهر ان التکلیف یکون حال الفعل الفصل الثانی
فی المامور وفیه مباحث اربعة الاول ان المعدوم لیس بمامور فی الشرح العضدی الاشاعرة من البین

بین الناس الحق بان الامر متعلق بالمعدوم حتی صرحوا بان المعدوم مکلف وشدد سایر الطوایف الانکار علیهم
وقالوا اذا امتنع التکلیف فی النایم والغافل فالمعدوم اجدر وانما یردوا به تنجیز التکلیف حال العدم بان یطلب
منه الفعل حال العدم بان یکون الفهم او الفعل حال العدم ولم یرد ذلک بل ارید التعلق العقلی وهو ان المعدوم
الذی علم الله فی الازل انه یوجد بشرائط التکلیف توجه علیه حکم فی الازل بما یفعله فیما لا یزال لنا لو لم تعلق التکلیف بالمعدوم
لم یکن التکلیف ازلیا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فان من حقیقة التکلیف التعلق فاذا تحقق حقیقته الا به
فی ذاته ان التعلق حادث فیکون التکلیف حادثا واما بطلان اللازم فلان الکلام ازلی لامتناع قیام الحوادث بذاته
والنهی والامر من اقسام الکلام والامر والنهی تکلیف واقول فیه بحث لان مع ان الکلام امر موجود فی الخارج
حتی یلزم قیام الحوادث بذاته الامر طلب وکذا النهی والطلب من المعدوم سفه بل غیر ممکن کما بین الامر ولانه
غیره لا یقال القرآن لا ریب انه کان مکتوبا فی اللوح المحفوظ قبل آدم فالخطاب الذی کان فی القرآن کان متعلقا
بکذا اقول فی التکلیف انه من غیر مکلف وکذا الحال فی قوله تعالی الست بربکم قالوا بلی فلما هو جواب المعترض فهو
جواب الاشاعرة فالظاهر ان من منع امتنع علی القول بالتنجیز ومن قال به لا باعتبار التنجیز فالنزاع لفظی
لان الفعل الامر والنهی موضوعان للطلب والطلب لا یتصور من المعدوم کما سبق الا ان یعم الطلب المامورة
فی معنی الامر حیث یشمل العزم علی الطلب واما قوله تعالی الست بربکم المعترض قالوا فیه بحث فانه بعد المقام واثبت تعلیم
ان الامر والنهی الطلب والطلب المستفاد من الخطاب التنجیزی کتابه القرآن فی اللوح لا یقتضی طلبا کما لا یخفی لان امر
الموجود باعتبار التنجیز سفه لا یرضی مثله فی حق السمیع والسامع قادر حکیم منزه عنه ارجع الاشعری بانا ای الذین اد
جدم الیه بعد قرن النبی مخصوصون بالشرایع داخلون تحت خطابات القرآن والحدیث فکان انه یلزم خطاب من کلمة [illegible]
فیما لا یزال وتکلیفهم حال العدم بما یفعل کذا یجوز فی ازل الآثار قال البیضاوی فی تفسیر قوله تعالی یا ایها الناس اعبدوا
ربکم الآیة فی سورة البقرة والجمع واسماؤها المحلاة باللام للعموم حیث لا عهد ویدل علیه صحة الاستثناء منها و
التوکید بما یفید العموم کقوله تعالی فسجد الملائکة کلهم اجمعون واستدلال الصحابة بعمومها شایعا ذایعا فالناس یعم الموجودین
وقت النزول لفظا ومن سیوجد لما تواتر من دینه علیه السلام ان مقتضی خطابه واحکامه شامل للقبیلین ثابت
الی قیام الساعة الا ما خصه الدلیل وفیه ان الآیة مثل قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا
وجوهکم الآیة ان مثل الخطاب الذی فی فاغسلوا علی الطلب التنجیزی عن المعدوم فهو بدیهی البطلان وتعمیم
من التنجیز وغیره بعید ایضا وما علمت ان کلام الاشاعرة علی التنجیز وغیره فی حال العدم غیر معقول البتة کما نقول
الصبیة المجلس فالان لا یکون عنده احد منهم ولا یتصور لهم سماع صوته یا غانم اسحق ویا سالم احمد ویا راشد
ادرکنی فانه سفه بلا ریب عدل عبدالله بن سعید من الاشاعرة من قولهم هذا وترک واختار ان الخطاب

حادث بعد تعلق حادث الكلام بالمامور وقال ان الكلام النفسي ليس بامر ولا نهي قبل التعلق اقول
فعلى هذا الظاهر انه يتوقف كون الكلام امرا او نهيا على التعلق لانه لو لم يكن طلبا منه لا يتعلق به بعد به والتعلق
به انما يتصور بعد كونه امرا او نهيا لانه يقال انه متعلق به لانه يطلب منه في نفس الامر حيث له الفعل حتى يا بكلا
صار طلبا منه فتعلق به فيلزم الدور ودفع ما قال انه تحقيق ان علم الله تعالى متعال عن الزمان اي الموجود يوم القيمة
كله تعالى كالموجود في الازل ولا نسبة لعلمه بزمان كما انه لا نسبة له تعالى بمكان فليس عنده تعالى ماض ولا
استقبال ولا حال نحن عنده تعالى في الازل حاضرون مثل اليوم فيتصور كلامه على التنجيز تدبر والجواب عن احتجاج
الاشاعرة بوقوع تكليف المعدوم بالنسبة الى المخلوقين بعد زمان الرسول صلى الله عليه وآله انه يمنع استناد
التكليف الى الرسول عليه السلام اي لا نسلم ان الرسول كلف المكلفين الموجودين بعد قرنه بل اخبر بان الله يكلفهم
بعد وجودهم واجتماع الشرايط فيهم ولا هذا الانسان الكامل يجوز بل الرسول عليه السلام اخبر ان كل من يأتي الى يوم
القيمة فكلفه الله تعالى بما جاء به الرسول من الدين وليس هذا اخبار الا للمعدوم وخطابا بالتكليف فلا يلزم المحذور انما
يلزم ذلك لو كان التكليف بقوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة يكون يوم نزول الآية على الرسول خطابا
وتكليفا لمن خلق بعد خمسين سنة وليس كذلك بل التكليف بالآية منحصر فيما كان حاضرا يوم النزول مستجمعا
لشرايط الخطاب والباقي في يوم خلقهم واستجماعهم لشرايط يكلفهم الله تعالى بخطاب جديد متعلق بهم وهذا الخبر خبر عن ذلك
وهو موجب لتكليفهم يوم استجماع الشرايط فيهم في المواقف ان السؤال انما يلزم [illegible] الكلام الذي يكون لفظيا واما الكلام
النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد قال السيد قدس سره في شرحه ويرد عليه ان ما يجده احدنا في نفسه
هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل انه غير ممكن
لان وجود الطلب بدون من يطلب منه غير معقول هذه عبارة شرح المواقف وانت تعلم ان الامر بالطلب التخيلي
فاذا بطل الطلب لا يتصور تقدم الامر سواء كان تنجيزيا او تعليقيا فالصواب ان يقال ان تكليف المعدوم محال ونزول الحكم
بالاخبار او يجعل الخطاب شاملا للعزم الطلبي فيكون الامر مجازا في معناه ويحمل هذا على الطلب على وجه التنجيز
البحث الثاني الفهم شرط التكليف بان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف والا لزم
الدور وعدم تكليف الكفار فان التكليف واجب مقيد بالفهم كما يجيء بالاستطاعة ولهذا قيد التكليف بالصحيح اي الفهم
ثمرة ولا يمكن ان يجعل التكليف مشروطا بالتصديق بالتكليف فان التكليف بهذا من ادلة التكليف فيلزم ان
يكون قبل التكليف تكليف فلا يكون الفهم شرطا للتكليف مطلقا والذي يفهم من الشرح العضدي وغيره ان التصديق
ليس بشرط وكذا من شرح المواقف لا يقال المكلف ان كان مكلفا بالقصد والتصور يلزم مثل ما قلت في التصديق
لانا نقول التصور والقصد يلزم من سماع الخطاب يعني ان التكليف هل هو هذا القول ام الايجاب اعم سواء

سمعه المكلف ام لا فيفهم من الشرح العضدي ان الوجوب لا يحتاج الى علم المكلف بل يكفيه الايجاب اعم فعلم ان التكليف
لا يحتاج الى التصور الا ان يقال الوجوب يتخلف عن التكليف وفيه ما لا يخفى ويمكن ان يقال ان المراد بالتكليف
هنا هو خطاب المكلف والاعلام بالتكليف مثل صل او صم وهذا يحتاج الى التصور بالمامور به حتى يتصور منه الامتثال
لان اختياره وقصده من المامور به للخروج عن العهدة بدون التصور ممتنع ويمكن ان يقال ان هذا الطلب فيكون نفس
التكليف في الازل فلا يمكن جعله شرطا لامتناع التكليف بالمحال كما في المحصول وعلاوة يفهم من الشرح العضدي ان البعض ممن يجوز
التكليف بالمحال يمنع عن هذا التكليف لان هذا البعض يرى ان التكليف بالمحال لا يمتنع عقلا وانما يقصر مع عدم الفهم امتناعا
اقول في المواقف ان التكليف بهذا منهم لكن لم يجدوه بالاستقراء وعلم انه لا يقول لا نسلم ان الفهم شرط
ولا استقراء ولا يمكن التمسك في هذا المطلب ان فقد نفس التكليف بهذا المعنى من الواجب تع ويمكن ان يقال ان
الشرح العضدي على ذلك فلت [illegible] يبطل اثباته وعلى عدم جواز التكليف بالمحال فان من جوز التكليف بالمحال بالمحقق
وتكليف محال بالذات فيمنع انهم يجوزون ان هذا التكليف بالمحال الا قليل منهم كما في الشرح العضدي والتفصيل في موضعه
معقبا انه نقل عن فخر الاسلام [illegible] لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون
حتى يفيق ولانه لا بد في الخطاب على احوال الصبي والمجنون الفهم وعدم تصور الخطاب ثم رفع عنهما القلم وعند النائم
كالنوم فافهم ولان الفعل مشروط بالعلم اي التصور او الطلب [illegible] في هذا التقرير ولا يجده
ان يقال الخطاب يقتضي ان يعلم المخاطب ويصدق بان الامر [illegible] الزام وبهذا التصديق لا بد منه فالتكليف
بالفعل حال عدم [illegible] عدم العلم تكليف بما لا يطاق بل نفس التكليف ح فلا يمكن التكليف او طلب شيء ممن لا
يفهم كما لا يطلب [illegible] الايجاد فلا يمكن من الله تعالى قطعا واستدل على الدعوى المذكورة صاحب
الفصول بان اتيان الفعل يدل على العلم في الجملة فلا بد من العلم بالفعل الذي كلف به المكلف واقول
المكلف مكلف بالفعل لا بالاتيان والمتكلمون انما استدلوا بالاتيان لان الفعل لا يقتضي العلم بوقوعه
بل لوقوع الاتيان [illegible] في الحد [illegible] فانه يبنى عليه حاشية السيد السند قدس سره [illegible] ثم قال ان
وقوع الفعل دائما او اكثريا من المكلف لا يقتضي العلم لجواز ان يفعل على سبيل الاتفاق قال وان قلت الاتفاق
لا يكون دائما ولا اكثريا قلنا يجوز ان يعلم الله ان المكلف لا يفعل الفعل الا موافقا للامر من غير علم دائما فكلفه
بغير علم ثم غير الدعوى وقال والجواب ان اختياره وقصده للخروج عن العهدة من المكلف ح بلا علم فلا بد من العلم
بهذا العلم يكون تصديقا فيكون المكلف مكلفا بالتصديق ويلزم [illegible] ان كل فعل موجود او اكثر
يكون سببا [illegible] الجواب المذكور وايضا اختياره وقصده يمكن ان يكون مع حصول بعد الخطاب فلا يكون نفس
[illegible] مترددا [illegible] هذا العلم في الشرح العضدي ان اختياره وقصده من جميع افراد الفعل لا يحتاج الى الفهم والتصور

واقول يرد هذا لا يتوجه على المحصول بما اورده لانه بعيد عن الفهم كما لا يخفى نعم يتوجه عليه ان الفعل الاختياري
لا يمكن ايقاعه بدون تصوره ولا يحتاج الى تحرير الدعوى كما فعله قال الفاضل المحقق في التجريد في شرائط حسن التكليف
وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل
وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الآلة في الشرح يشير
الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون مفسدة
للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر والثاني تقدم التكليف على
الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى
الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن
الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل
واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يخفى الثواب فيكون جورا وان يكون
القبح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على
الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة انتهى اقول
هذا كلام التجريد وشرحه الجديد ويفهم منه ان العلم بالفعل ليس شرطا وان الفعل مع التكليف بما هو زمانا لا يبعد
فيه الاستدلال وح لا يكون العلم بالفعل شرطا البتة فلا يصح كلام المحصول ولا الشرح العضدي ويحتمل ان يكون
التكليف الذي في التجريد وشرحه غير الخطاب بالفعل لكنه فيه نظر كما لا يخفى احتجوا بان الامر بالمعرفة اي الامر
بتحصيل معرفة الله ان توجه على العارف بالله لزم من طلب المعرفة طلب تحصيل الحاصل او على غير العارف
المامور لزم تحصيل الحاصل وذلك الامر ابان توجه الامر بالمعرفة على العارف بالله بحيث المطلوب وهو عدم
اشتراط التكليف بالفهم لاستحالة معرفة الامر بالمعرفة قبل معرفة الامر بالمعرفة اقول قد قررنا ان معرفة
المطلوب بالامر هو التصديقات الحقة والفهم الذي يحتاج اليه التكليف هو التصور ولو سلم انه التصديق يكفي
في ذلك الظن مثلا وايضا قالوا ان التكليف لا يحتاج الى الفهم لان الواجب على المجنون كما في الشرع في بعض
افعاله من ماله وما لزم لذلك الصبي لم يفهم ان الله بالاتلاف ولان قوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
خطاب مع السكارى وليس لهم الفهم والجواب اما عن حكاية المعرفة ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر فلا تكليف
حتى يرجع الى الفهم على ان شرط التكليف هو التصور وهو متحقق في الوجوب العقلي ويفهم من كلام البعض
هنا ان التكليف لا يتحقق في العقليات فدخول الوجوب العقلي في الاقتضاء على ما ذكرنا فيما مضى مشكل وكما يا
الوامن فانه لا يستلزم الوجوب اتباع التكليف على المجنون والصبي لانه من باب الاسباب كوجوب الجواب ان اعتبار

ان اعتبار ضمان الصبي ودية المجنون ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الاحكام بالاسباب كاعتبار قتل الصبي فانه
سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على وليه وقتل الصبي لدلوك الشمس فانه دليل وجوب الظهر على المكلف ونحوه
الشرط للصوم والمراد بالآية النهي قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى عن الخطاب حين حصول المحل وهو مقدم الحاصل
بعد تربه هو المستتبع لزوال العقل بحيث لا يمكن الشروع معه في الصلوة البحث الثالث تكليف المكره الباعث حد الالجاء
قبيح لانه غير قادر على الترك في لا يجوز وجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة لغرض تع وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وذلك غير مقصور ممن لا اختيار له في تركه وفعله
في المحصول المكره على الفعل هل يجوز ان يؤمر بتركه ام لا المشهور ان الاكراه اما ان ينتهي حد الالجاء او لا ينتهي اليه
فان انتهى اليه امتنع التكليف لان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز
واما ان لم ينته حد الالجاء فالتكليف به جائز صحيح ولقائل ان يقول ان حصول الفعل عند الداعية المخلوقة لله من غير
اختيار العبد واجب في كون التكليف به تكليفا بالواجب وقوعه واذا لم يكن الداعية المذكورة يكون ممتنع الوقوع
فيكون التكليف بالممتنع هذا خلاصة المحصول اقول وفيه قدح بالتفصيل في باب التكليف ثم ان مراد
المستدل ان العبد المكلف لا يبقى له ارادة الفعل عند الالجاء والتكليف بالاجماع انما يتصور في الفعل الاختياري
ولهذا قال ان لا يتم الا بالطلب وهو اقتران ارادة المكلف بالفعل وفرع عليه مقتضى الآية والحديث على ان
النظر الاول الموقوف على وجوب النظر في معرفة الله مثلا فانه اول واجب لا يمكن فيه ملاحظة الاخلاص الطاعة
وبالنية اقول النظر الموقوف وجوب النظر لا بد من قصد المطلوب والارادة وملاحظة الفائدة والثاني ارادة
الطاعة اذ لا يمكن فيها النية والاخلاص وان لا يلزم التسلسل اقول قصد الطاعة لا يلزم ان يكون اختياريا او
الا لانك ان الفعل الاختياري لا يحتاج الى القصد الامر المشروط بشرط اذا علم الآمر المكلف عدم ذلك الشرط
المعتبر في التكليف كما اذا توقف في علم الله موت زيد في شهر كذا قبل ان يدرك الحج هل يجوز من الله تع ان يكلفه بالحج
وكذا الصوم غدا اذا علم الله تع انه يموت غدا هل يجوز تكليفه من الله تع بالصوم غدا اختلف فيه فذهب المعتزلة
على ان الصوم عنده مشروط بحياته فاذا علم موته استحال امره لان الامر حقيقة في الطلب والارادة ومما
لا يتصور ان حقيقة من الله تع بالنسبة الى الغائب والالزم تكليف ما لا يطاق اقول نفي التكليف ممتنع
في الصورة المذكورة ولو سلم ان المكلف به ح فقد يكون اما محالا بالذات او بحسب العادة فوقوع هذا
التكليف خلاف مذهبهم فانهم وان جوزوا التكليف بالمحال بالذات والعادي لكن لم يقولوا بوقوعه وبعضهم
قالوا على خلاف ما ذهبوا اليه وجوزه قوم من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر والغزالي وذهبوا لاستناد على مصلحة توطين النفس
وتحمل الثواب بارضا بامره والعزم على الفعل فاثاب على ذلك وان لم يترتب الفعل اقول ان جعلنا

توطين دل بر چيزى نهادن [illegible]

المطلوب الصوم توجها او ربما او ان حصل المطلوب التوطين فلا يشترط بالحيوة فهذا اذا لم يستعمل حقيقة في معنى
مجازي وهو التوطين ولا يكون مما فرض علم الامر بعدم الشرط ويؤيد الاحتمال الثاني ان الغزالي على ما في المحصول
ينكر التكليف بما علم تكليف يقول بهذا الا ان المص نقل في النهاية عن الغزالي انه يقول بالتكليف بما علم وقد يكون التوطين
المطلوب بالامر نظرا الى الاخرة باعتبار الثواب الحاصل منه ونافعا في الدنيا بان يمتنع من الفسق وكان اذا
عزم فهذا على الفسق والعصيان فاذا نوى الصوم حصل له النجاة من المال وتبعات الفسوق الضارة في
الدنيا ايضا والحاصل في ذلك اي في تقرير الامر لا يعقل ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر لا باعتبار
اتيان المامور به وقد يكون لحسن الامر لمصلحة منشأها اي من الامر والمامور به والامر قد يكون لمصلحة المامور
واتيانه فقط ولم يتعرض المص لما ذكرته اولا ان الامر فلا ينافي مصلحة التوطين اقول يتراءى حصر
كلام المص انه بل لان الامر يكون لمصلحتين ولمصلحة الواحدة مع انه يصح بعد ان الموت من المضمات
كما يعلم فيصد والغا التكليف بما لا ليس مذهبه الا ان يقال هو قول بان الامر مستعمل في التوطين وليس
هذا تكليفا بما لا فاصل ويتفرع على ذلك الاختلاف وجوب الكفارة على من افطر ثم حصل له المسقط للوجوب
الذي ذكر وجوب الكفارة مع الاول ما او الجنون او الحيض او الموت من العوارض التي لا من قبل المكلف فمن قال
ان التكليف مع عدم الشرط صحيح قال بوجوب الكفارة ومن قال ان التكليف ليس بصحيح قال بعدم وجوب الكفارة
كما هو مذهب الامامية والشافعي في احد قوليه ولا خلاف في التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط ولهذا في الشرح
العضدي مطابقا للمحصول ان من امر بالفعل المشروط اما ان يكون عالما بعدم الشرط اولا وعلى الثاني يصح ان
التكليف اتفاقا وعلى الاول قال الجمهور انه يصح ذلك ولذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود
شرطه وتمكنه في الوقت ولولا ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا في التكليف لما علم قبل وقته اذ الجهل بالشرط
يستلزم الجهل بالمشروط قال الجويني والمعتزلة لا يصح لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم
باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من ارادة قديمة
او حادثة فلا تكليف فلا معصية وثانيا لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الاولى فلانه مع الفعل
او بعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون تكليفا وثالثا لو لم يصح
لم يعلم ابرهيم على نبينا وعليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند الفعل وهو عدم النسخ وقد علمه
والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى الفداء وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو
مكابرة اقول انتفاء المعلول قد يكون مع انتفاء الشرط وقد يكون مع وجود المانع وقد يكون مع عدم
المقتضي فدعوى ان كل منتف انما ينتفي مع انتفاء الشرط ممنوعة الا ان يدعى ان كل منتف فانتفاؤه بانتفاء ارادة

ارادة اما قديمة او حادثة والارادة القديمة والحادثة كلاهما شرط فلا يخرج عدم شيء الا بانتفاء شرطه وفيه بحث اذ
عدم الكل لا يوجب انه يعدم جزء وايضا الانسان يعصي بواسطة ترك تعلق الارادة فان تعليق الارادة بالفعل
واجب فلا ينتفي مع انتفاء الشرط فان تعليق الارادة ولا يحتاج الى الشرط عندهم كما صرحوا في دفع لزوم الكفر لان
يقرر الدليل بوجه اخر وهو انا نعلم يقينا ان الكافر يعصي بترك الايمان اجماعا فيلزم عدم عصيانه اذ ترك الايمان
انما بانتفاء شرط من شروطه ويمكن الجواب بان الكلام ليس في كل شرط انما هو في الشرط الذي لا يكون مقدورا
للمكلف وح لا يصح الاستدلال المذكور على ان الكلام هنا انما هو في اعلام التكليف بقول الامر صل ادم كما مر
ولو لزم من علم الامر بعدم شرط الفعل عدمه لا يلزم عدم العصيان اذ العصيان لازم لوجوب الفعل ولا يلزم
علم المكلف الا ترى ان العوام الذين جهلوا خصوصيات الافعال التي هم مكلفون بها عاصون بتركها وقد
قررنا ان التكليف المبحوث عنه هنا لو حمل على المطلق منع اشتراطه بالعلم بالفعل وهذا ما يتعلق بالدليل الاول
واما الثاني والثالث ففيهما بحث اخر وهو ان التكليف قد يعلم كما اذا اخبر النبي والامام عليهما السلام بكون
شخص معين مكلفا وايضا يثبت حال الفعل فوره منقطع التكليف حال الفعل ثم وايضا قبل الفعل يتحقق وقوع التكليف
لان الاصل عدم تحقق المانع وعدم شرط زائد فيعلم التكليف قبل الفعل وكذا الحال في ابرهيم على نبينا وآله و
السلام وكيف لا وابرهيم عليه السلام وان اخبره الله باتيانه مكلف تحصل له التيقن لان هذا امر ممكن اخبر الله بوقوعه
وكل ممكن كذلك فهو واقع فالتكليف معلوم قبل الفعل اذا عرفت ذلك فاعلم ان التكليف مع العلم بعدم الشرط
ان اريد به ما يعم الشرط المقدور فلا شك في تحققه البتة وان جعل الكلام في التكليف مع العلم بعدم الشرط الغير
المقدور فح يلزم التكليف بما لا يطاق نعم ان جعل النزاع في الصوم اذا كان الصائم يموت في اثناء اليوم اذ يكون
التكليف بما لا العادي او الذاتي كما اوردناه وهو خلاف مذهب الاشاعرة فما قلنا في تكليف الصائم الذي
يموت يوم صومه من انه مكلف حقيقة بالشرطية لا بالصوم بناء على كلامهم بناء على ما ذكروا فلا يصح الا التاويل المذكور
الا ان يقال ان من قال ان العلم بعدم الشرط لا يستلزم عدم التكليف لا يقول بكليته البحث الرابع الامر
يتعلق وهو مصدر التكليف والمكلف وهو محل التكليف والفعل المكلف به ان الامر له ثلث تعلقات تعلق بالمصدر
باعتبار الصدور وهو الامر والمكلف وتعلق باعتبار الوقوع بالمكلف وتعلق بالفعل باعتبار ان الفعل اثره
فكل من الامور الثلثة احوال اما حالات المكلف الذي هو مصدر التكليف فيشترط في حسن الامر تمكين
العبد المكلف من المامور به اي الفعل بخلق القدرة والالات كالعضلات التي لا تقدر المكلف على ايجاد ما
والعلوم كما يتصور بوجه والتصديق بالفائدة والعلم بالغرض والفعل الذي لا يقدر العقل الا ان يجد له معرفا بيانيا
وغيرها كالنبي والامام عليهما السلام وقوله ــــ اذا جوزنا ان يكون الامر للتوطين لا للايجاد والمامور به لا يحتاج الى

الى تمكين العبد من المامور به فلا يجب خلق القدرة وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب لوعد في احوال الفعل
لان الحسن بان يكون واجبا او ندبا بالامر لا يكون الا عند ما يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا على صيغة المفعول
اي مستحق الفاعل ويعلم ان الشرع سيفعله اي يعطيه الثواب بهذا الحال لايق بان يعد في احوال المامور ولا بد من تعميم
العلم وان يقصد الشرع بذلك الايجاب والتكليف الايصال الى الثواب حتى يكون الايجاب تعريضا للنافع فان
الغرض في التكليف النافع الدينية والدنيوية وانما تم ذلك بما تقدم من قصد ايصال الثواب واما المكلف
المحكوم عليه فشرط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان لا يتوقف عليه فعله اي المكلف من فعله
تعلمه وجب عليه لانه لا يقدر على الفعل والتعلق فانه يجب عليه ان يعلمها حتى لا يكون الامر عبثا اقول
هذا ما يعم ولان الامر طلب المامور به للمتوطين مثلا فانه لا يحتاج الا اسباب وجود الفعل ولا يجب على الله الايجاد
الا ايجابه وكيف لا وكثير ما يرى انه يعرض للمامور المطلوب منه الفعل موانع من الفعل فان كان ما يتوقف
عليه الفعل مما او فعله العبد يتم التكليف وكذا لو فعله الله يجوز ان يفعله الله وان كان ما يتوقف عليه الفعل من فعل
العبد كالارادة وقصد ايجاد الفعل والكراهة وقصد الكف من المنهي عنه لم يجب عليه تعالى فعلها فانه لا يلزم العبث
والسفه في امره تعالى ولا محذور آخر لكن يجب عليه ان يلزمه فعلها اي يلزم على الله ان لا يكلف العبد بعدم فعل الارادة
والتكليف بالمقدمات فقد سبق لزوم وجوبها وان كان ما يتوقف عليه الفعل مما يمكن ان يفعله الله او يفعله العبد
كالاشارة الى المعلوم بوجود ما يمنع اسناده الى الله واما العبد بان يفعله الله او يفعله العبد كتدبير الجهاد فانه يجوز ان
يعلم المكلف ذلك من علم الوزوسة او علم الشرع من غير توسط علم وتعلم جاز ان يفعله الله كما قلنا في الالهام
المذكور وجاز ان لا يفعله الله بل يلزمه اي يلزم الله العبد تحصيله اي تحصيل ما يتوقف عليه الفعل المامور به كالنظر
في تدبير الجهاد او تعلم علم الوزوسة او تجربته اقول يفهم من هنا ان مقدمة الواجب واجبة بشرط
شرطها الاول ان يكون مقدورا للعبد الثاني ان لا يفعله الله الثالث ما مر من كونها مقدمة الواجب المطلق
ويمكن ان يقال ما اراده انه تعالى ليس مقدورا للعبد فيجري كلام المحصول ان وجوب المقدمة
بشرطين كما مر وانما الشيخ فشرط الامكان فانه لو لم يكن ممكنا لزم التكليف بالمحال وقد مر بطلانه اقول
اذا كان الامر للمتوطين لا يلزم فيه الامكان وصحته من المكلف اذ لا تاثير للصحة من الغير في صحته فانه يجري
في المستحيل فانه لو لم يكن صحيحا من المكلف ويكون ممكنا كخلق الجسم لا يكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق
واقول فيه ايضا ما مر وصحته اي صحة الفعل منه من المكلف على جهة الاختيار فانه لو صح من غير جهة
الاختيار كما لا كما لم يكن للتكليف بها فائدة اقول فيه ايضا ما مر وان يكون الفعل حسنا فلا يجوز
التكليف بالقبيح اقول اذا كان الامر للمتوطين ولا يقع المامور لا باس بان يكون المامور قبيحا كالامر

في ذبح ابراهيم ولده على نبينا وآله وعليهما السلام على ان الامر بالحسن انما يلزم اذا كان الفعل منحصرا في الحسن والقبيح
وان يختص بصفة زائدة على الحسن بان يكون نفعا على ما هو الحق او نقلا بان يقال باشتراك الامر فيهما او يختص الامر
بما الوجوب الندب والغرض هي زائدة ويشترط في الواجب زيادة حصول وجه اي جهة محسنة توجب ثبوت وجوبه فان الفعل
والغرض مشتركة في الرجحان يكون في الواجب واصل الا حد امتناع جانب نقيضه بخلاف الندب فان الفعل فانه
يجوز النقيض فالجهة المحسنة لا بد ان يكون ما زاد في القوة من القوة المحسنة التي معتبرة في النفل هذا على تقدير ان لا يكون ما عداه
الوجوب وان قطع على الجهة المحسنة المعتبرة في الندب او ما لا وجه له توجب قبح الاخلال اي قبح من ان يقع الا بالاجهة
محسنة فيه وفيه اي انه مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن فانه اذا جاز الايجاب بلا وجه جاز تحسين القبيح وتقبيح الحسن فاعرفها
يجرى مجرى الله فيه ويمكن ان يراد تحريم الواجب وايجاب الحرام فان القبيح هو الحرام والحسن انما الواجب وانما هل
هو مقدمة وجب واقول قد عرفت ان اختيار العبد يجاب احد المتساويين وتحريم الآخر جائز فان التعبد المحض
في حقه ان قلت يلزم الترجيح بلا مرجح قلت يمكن ان يكون ارادته تعالى مرجحا او شيئا آخر شيئا من خصوص التشخص مرجح
يجوز الايجاب احد المتساويين وتحريم الآخر العلامة الخ كمال الدين ميثم البحراني في شرحه على نهج البلاغة وقد ادعى
وجب كون التقدم عليه او حيا اي لا استلزم تحسين القبيح لا يمنع ايجاب كون التقدم فانه ما يجب ومحال من الشرع
الى به واما الامر فيشترط تقدمه اي تقدم خطابه على وقت ايجاد الفعل بحيث يتم الغرض اي تقدما يتم فيه الزمانية
الغرض الذي في الامر بذلك التقدم والغرض الذي تم بذلك التقدم هو دلالته على الوجوب وترتيب المكلف و
بحيث ترتب الفعل كان انشاء الامر تقدم من ولا يتم علم وجوب الفعل ويترتب فيه ويحث عليه اي بهذا القدر من التقدم
لا بد منه واما الزمان الذي يكون زائدا على هذا القدر فلا بد فيه من مصلحة زائدة على دلالة الوجوب والترتيب والبعث
كالاشارة المعلوم بوجوده وما زاد على ذلك القدر من التقدم زمانا في خطابه فيه من مصلحة زائدة على ما تقدم من الاغراض
السابقة في المحصول وجب ان لا يتوجه الامر الى المامور الا عند مباشرة الفعل وقبل ذلك فلا امر بل اعلام
بانه في زمان الفعل يصير مامورا وقالت المعتزلة انه يصير مامورا قبل وقوع الفعل وقيل لا نزاع فيه انه لو امتنع كونه
مامورا حال الفعل لامتنع كونه مامورا مطلقا لان الزمان الاول لو امر فيه بالفعل لكان الفعل الذي يكون
ممكنا في ذلك الزمان وما يكون ممكنا فان كان ممكنا فقد صار مامورا بالفعل حال امكان وجوده وان لم يكن ممكنا
كان مامورا بما لا قدرة له عليه وذلك عند الخصم مح وفي الشرح العضدي التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه ويتقطع
بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق حال حدوثه او لا قال به الاشعري ومنعه المعتزلة والجويني ولا يتحقق مع الاشعري
ما يصح محل النزاع ان اراده ان تعلقه ينتفي لا ينقطع فحق لكنه لا ينقطع نفسه بعد حدوثه كما لا ينقطع مع ان تعلقه التكليف
به تكليف بالفعل وطلب وجوده اي حال حدوث الفعل او قبله او بعده وقد قال انه ينقطع بعد الفعل وان اراد ان ثم

التكليف باق بعد فهو تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال قوله ظاهر الشيخ العضد من قوله
علمنا ان التكليف هذا الكل قبل الفعل وينقطع بعد الفعل انما الخلاف حال الفعل فالاشعري يقول بعدم الانقطاع والمعتزلة
يقول بالانقطاع وانت تعلم ان مرجع الاصول دال على ان الاشعري ينكر تحقق التكليف قبل الفعل بالدليل الدال على ان
التكليف قبل الفعل تكليف بالمحال ومرجع قول الاشعري ان المؤثر انما يؤثر في الاثر حال الوجود كما حقق في محله وقررنا
فيما مضى فالتكليف حال الاثر لا يكون تكليفا بالمحال وهذا الكلام حق يصلح ان يكون محلا للنزاع واما انقطاع التكليف بعد
الفعل فلتصور فيه اذا تم الفعل فقد يكون واجبا كما في الطاعة فانه يتحقق واحد من المكون يجب ادامته بعد حصوله
وكذا في التشهد بعد [illegible] ولا يقال [illegible] ايجاد الموجود كما لا يحقق في [illegible] لكن القائل ان يقول الاحداث انما يحصل
بامرين ان يقاد بامرا فان الامر الاول يقتضي فعلا والامر الثاني فعلا اخر فبعد النزاع مع الاحداث انقطع الامر
الاول كما ان بعد الانقضاء ينقطع الثاني وهل يشترط تمكين المامور المكلف بالفعل من الفعل بتهيئة اسبابه
وازاحة علله ودفع موانعه من حين توجه الخطاب والامر المتقدم على الفعل الا حين ايجاد الفعل كمن امر بصوم رمضان ازاحة دور كردن
في رجب هل يجب تهيئة اسباب المكلف ودفع موانع صومه في رجب وشعبان ام لا اي قدمه اي ما يجب قبل وقت
الصوم وتقدم الامر انما يكون اذا اقتضى التقدم اي تقدم الامر مصلحة بعض المكلفين كتوطين نفس المكلف
بالطاعة وسرور الفقراء بالزكاة قبل وقت ادائها لانه اذا لم يكن متقدم فايدة فلا يقع من الشرع فان قيل
لا يجوز ان يكون خاليا عن المصلحة بل يجب تكليف العاجز وقت الخطاب اذا علم الله انه يتمكن حال الحاجة وقت اداء
الفعل كمن كلف اليوم في شعبان وهو مريض ويبرأ من مرضه في اخر شعبان قوله فقد مر ان الامر للتوطين
يتحقق مع موت المكلف وقت الحاجة فلا بد من تخصيص هذا الامر بان يكون المطلوب منه ايجاد الفعل انه اول
كلام المص على انه لا نقول بان الامر يكون للتوطين فقط وان كان ظاهر عبارته فيما مضى خلافه وقع ينبغي ان تحمل ما
اورده عنه الفصل السادس في احوال النهي وفيه مباحث ثلاث الاول ان النهي يقتضي الدوام كما قلناه في الامر
الذي صنفه كلام الاصوليين انه ليس بان النهي طلب الفعل ان يكون المنهي ايضا موجوب [illegible] اذا قلنا لا تضرب
معناه الكف عن الضرب فيكون الكف عن الضرب واجبا واما ان فعل الضرب حرام فنوع لزومه فهو لاجله
لزوم وجوب الكف واما قوله ما قلنا في الامر اشارة الى ما مر من ان ترك المامور به عصيان وكذا سائر الادلة التي
يقتضي كون الامر للوجوب دل على ان النهي للتحريم وللفور ويتمام عنه فانتهوا اي نهوا امر مقتضي الايجاب وتحريمه
الانتهاء وقبول النهي واتيه [illegible] عند وروده النهي فيكون النهي للتحريم ولا يدل على التكرار اي تكرار الاحكام النهي لان
قول الطبيب للمريض لا تأكل وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم لا يقتضيه لا يقتضي التكرار اعلم ان كف النفس عن
الفعل اذا لم يكن معه قرينة تخصه بوقت دون وقت الظاهر منه ان يكون دايما بخلاف قول السيد لا تشتر اللحم

فان بحسب العادة معلوم انه مخصوص باليوم او الوقت الذي خصصه بالمرة الواحدة القرينة بحسب العادة ولا يجب
تقييده بالدوام وعدمه اي يصح ان يقال لا تضرب دائما ولا تضرب في هذا اليوم من غير تكرار فلو كان للدوام لكان
تكرارا ولا نقض ولو كان للدوام لكان تخصيصه بالوقت المعين تناقضا وحيث لا تكرار ولا نقض فلا يكون للدوام
اجيب الى آخره الحاصل ان النهي يقتضي التكرار بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود ففي قولنا لا تضرب
اي لا تدخل ماهية الضرب في الوجود وانما يتحقق ذلك المنع بعدم الادخال اي ماهية الضرب مثلا في كل وقت حتى
يتحقق المنافاة بين النهي والامر المقتضي للوجود في الجملة والوجوب للمنع فيتحقق وانما يتحقق الكل فان المنع مراد فال
الماهية قدر مشترك بين المنع دايما ووقتا ما والمشترك لا يدل على المخصص كما اشار اليه بقوله غاية الاشتراك لا يدل على
ماهية الاستفادة في الشرع المفيد ان النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المتنبي اقتضاه ظاهر انحل عليه الا اذا قام
منه دليل وقد خالفه في ذلك شرذمة من اهل السنة وقالوا بان النهي على ذلك ولا بخصوصه بوقت دون وقت
ولو كان للدوام لما صح ذلك قوله هذا قريب الى الصواب كما انتهينا اليه وعلى هذا لا يصح قول المص ولنا
بل النهي على الفور ولكن كلام المص مبني على ما قال ان النهي لا يقتضي التكرار وفيه نظر لان النهي يمكن ان يكون باعتبار
كون واحد مستمر لا تعدد فيه فلا يلزم فيه التكرار الا ان يقال المراد بالتكرار الاستمرار وفيه انه لا يتوجه ان التكرار
الذي نفيه النهي يجوز ان يكون منكرا او لا يكون دايما الا ان يراد بالتكرار عدم خلو زمان عن وجود [illegible] فيكون
القدر المشترك دايما فتامل البحث الثاني ان النهي يدل على الفساد شرعا وقيل لغة في العبادات في المختص
ان المنهي عنه اما ان يكون لعينه وقد يكون لغيره وكلاهما الآن في المنهي عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهي عنه
لا لغة وقيل لغة وقيل دل على الفساد اذا استعمل في مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة للامر واسقاط القضاء
اذا استعمل في مقابلة وهو استتباع المعاملة آثارها وذلك ان الصحة هي في مقابلة الفساد وتستعمل في الامرين
ربما انه لا يدل على الفساد لغة فلانه نص والنهي عبارة عن سلب الكلام وليس في لفظ النهي ما يدل على الفساد
وسلب الاحكام لو نفعا ولو قال لا تبع هذا فانك لو فعلت عاقبتك ولكن يترتب عليه اثره لم يكن ظاهر التناقض
واما انه يدل على الفساد شرعا فلان العلماء في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي والعقلاء ما
لم يفيد لزم من فقد ان الفساد وحكمه قد عليها النهي ومن ثبوته حكمه تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمين ان كانا متساويين
تعارضا وتساقطا فكان فعله وامتناع النهي عنه لغوا عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجوحة فيكون عدم النهي اولى
لفوات الزائدة من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنع الصحة لخلوها عن المصلحة الزائدة لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وهي مصلحة خالصة قوله قد بنا ان الامر للوجوب لو قبح اصبح اذا امرنا
والزمان كلم يلزم من فوت الوجوب الشرعي [illegible] فكذلك اذا نهانا اسم عن شيء فيلزم الحرمة الشرعية لو [illegible]

الفساد وكذلك فلا يصح قولهم ان الامر للوجوب فهو والنهي نقيض وهو قولهم انه لا يصح تقدر لا يصح الا منظورا فيه الا الفقه
ذلك الا ترى الى قول من يقول لا تصل في المكان المغصوب وهو صليت فيه فانك لكن يصح صلوتك مع ان
الصلوة باطلة وايضا لا يخفى ان هذا الدليل انما تم على مذهب المعتزلة القائلين بلزوم الصلوة والمفسدة في الامر والنهي
واما على مذهب الاشاعرة فلا يلزم ذلك فضلا عن حكمه يدل عليها النهي وثبوت حكم يدل عليها الصحة ان قلت الاشاعرة
وان لم يقولوا بلزوم الصلوة مثلا لكنهم لا يقولون بعدم خلو فعل تعالى عن الحكم والمصلحة قلت هذا قول منهم لا يمكن
اخذه في الدليل اذ يصح تقديره عدم لزوم المصلحة مع ما الحكم والقاعدة التحسين والتقبيح تجوز ان لا يصح اصلا على الراجح
الفعل في الصحيح وانه سديد غير مسموع في الشرح العضدي ان النهي عنه لوصفه فهو ايضا يدل على الفساد خلافا
لابي حنيفة قال ان نهي النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله وصحة قول الشافعي انه ظاهر لعدم وجوب اصله يضاد
وجوب الاصل ظاهر الا انه يضاده عقلا وانه ورد عليه نفي الكراهة وهو انه لا يضاد وجوب الصلاة لان نسبة
الكراهة والتحريم الى الوجوب في التضاد سواء فلو لم يضاد احدهما لم يضاد الآخر وذلك يوجب ان لا يتادى الواجب
بالصلوة والصوم المكروهين وانه يخالف اجماعا لما ان الفقهاء يطلقون الكراهة ويريدون قلة الثواب كما يقولون
الصلوة مكشوف الراس مكروهة ويقولون الصوم في السفر مكروه والكراهة لا يتحقق في العبادة فان العبادة
لا يتصور الا ان يكون واجبا او ندبا ولما نفاه ان الكراهة ومع كل لا يصح الاستقلال باداء الواجب بالصلوة والصوم
المكروهين لان الكراهة في الصوم مثلا بمعنى الاثم فيكون ان يقال ان الكراهة باعتبار الوصف المفارق للصلوة
فلا يكون الصلوة مكروهة الا مجازا فيقول كان الصلوة المكروهة باعتبار وصف من اوصافها جائزة كذا يصح
ان يحقق الصلوة المحرمة باعتبار وصف من اوصافها قال ابو حنيفة نهي الصوم يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد
الاصل وهو النهي عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا واستدل الشافعي بان العلماء يستدلون على
فساد صوم يوم العيد بالنهي عنه وليس ذلك لكونه صوما بل لانه في يوم العيد وهو وصف في الصوم اكثر الفقهاء
على ان النهي لا يفيد الفساد وقال بعض اصحابنا انه يفيده وقال ابو الحسين البصري انه يفيد الفساد في العبادات
لا في المعاملات والمراد من كون العبادة فاسدة انه لا يحصل الاجزاء بها اما العبادات فالدليل على ان النهي
عنها يدل على الفسادة بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه لم يات بالمامور به فبقي في العهدة انما قلنا انه لم يات بالمامور به
لان المامور به غير المنهي عنه كما تقدم بيانه فلم يكن الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به وانما قلنا انه وجب ان يبقى في
العهدة لان تارك المامور به وتارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب على ما تقريره في مسئلة ان الامر
للوجوب اقول تحقيق ان النهي عن جزء العبادة او شرطها او لازم لها يوجب البطلان وما غير ذلك اذا كان
نهي عن وصف خارج غير لازم فلا لا في المعاملات انه يدل النهي على الفساد في العبادات دون المعاملات كما هو

مذهب ابي الحسين البصري اما الاول وهو الدلالة على الفساد في العبادات فلان الاتيان بالعبادة المنهي عنها غير آتٍ
بالمامور به فبقي في عهدة التكليف لان المنهي عنه غير المامور به لان النهي والامر لا يتعلقان بشيء واحد لان متعلق الامر اما
ان يكون عين متعلق النهي او غيره فان كان الاول لكان الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه معا وذلك يعين تكليف
ما لا يطاق والخصم لا يجعل ذلك من نوع تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالوجهان اما ان يتلازما او لا يتلازما فان
تلازما كان كل واحد منهما من ضروريات الآخر والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته والا وقع التكليف بما لا يطاق
فاذا كان المنهي من ضروريات المامور يكون مامورا به فيعود الى ما ذكر من لزوم كون الشيء الواحد مامورا به منهيا
عنه معا وان لم يتلازما كان الامر والنهي متعلقين بشيئين لا يلازم احدهما صاحبه وذلك جائز الا ان يكون غير مسئلة
المسئلة التي نحن فيها هكذا في المحصول في بيان هذه المسئلة واقول هذا الدليل يقتضي تخصيص الدعوى بما ذكر
فان النهي اذا لم يكن عن لازم المامور به لا يكون للفساد وهذا مشترك بين المعاملات والعبادات والظاهر ان
النهي في جزء المامور او شرطه يوجب الفساد لان ترك جزءه والشرط يوجبان ترك المشروط وكذا اللازم ويكون
كذلك في المعاملات ثم لا يمنع البقاء في عهدة التكليف اذ يجوز ان يترك المامور به ويعذب ولكنه فلا يبقى في عهدة
التكليف الا ان يعمم التكليف واما الثاني وهو ان النهي لا يوجب الفساد في المعاملات فلان البيع وقت
النداء منهي عنه مع صحة البيع فلذلك لا استبعاد ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن بالخال
البيع الا المشترى والخصم ان يقول مثل هذا الاستبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في جلد غير مذكى الا انه
استثنى وان صليت فقد اجزأك يصح صلوتك وانه قد يدل النهي على الفساد في المعاملات لدلالة المنطوق مطابقة او بالفظ
او تضمنا او جزئه وهو الالتزام والقسمان باطلان اما الاول وهو الدلالة بحسب المنطوق فلان النهي يدل على
الزجر والمنع المستلزم للتحريم لا غير مثل الفساد في المعاملة واما الثاني وهو الدلالة التزاما لانه كان يشترط في الالتزام
اللزوم الذهني وهو غير متحقق كما اشار اليه المصنف بقوله فلا يلزم عقلا النهي الصحة وفيه ان هذا مشترك بين العبادات
اوالا يلزم الفساد والمعاملة عن النهي
والمعاملات فان لقائل ان يقول ان النهي في العبادة ان دل على الفساد اما منطوقا او مفهوما وايضا ان
الالتزام عند اهل العربية متحقق في الصورة المذكورة لانه لا يحتاج الا اللزوم العقلي دائما واشار الى الجواب
بقوله ولا ياتي مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع والامر على ما مر موافقته امر
الشارع والنهي يدل على عدم الموافقة لامر الشارع وفيه ان ذلك غير لازم عقلا وهو ظاهر اقول اعلم ان
عموم امر الشارع يستثنى النهي وان كان حمل على الظاهر فلا وجه لقول ان المنهي فاسد لانه مخالف لامر الشارع
لان المنهي ليس في حق امر الشارع بل نفيه وان عني فالمعنى مخالف لنفي الشارع واعمه بالمعنى الاعم فيكون فاسدا
اذا تعلق النهي بذاته واذا كان متعلقا بعض من صفاته فيبطل بحقيقة الصفة ولا يلزم ابطال النهي حقيقة

لا لكونه كون النهي مامورا به منهيا عنه

وفي المعاملات عدم ترتب حكمها واذا كان الفساد في المعاملة عدم ترتب الحكم من انتقال المبيع من البائع الى
المشتري فلا دلالة للنهي عليه لان عدم ترتب الحكم ابدا لا يفهم من النهي اقول النهي وضع واحد وموجب
الكف فهي في العبادة والمعاملة تدل على امر واحد انما الاختلاف في الامور الخارجة فرع نقول ان النهي في العبادة
هو الكف عنها او عن وصف من اوصافها وكذا في البيع فح يلزم من القايع البطلان في العبادات دون
المعاملات وليس هذا باعتبار الدلالة منطوقا وان الترابا والحق ان الترام ان النهي في العبادات الفساد وليس
باعتبار ان النهي مقتضيه استقلالا بل باعتبار تحقق فانه لما تحقق النهي في العبادة يستلزم بطلان متعلقه وهذا القدر
يكفينا فان متعلق النهي يكون مما لا انفكاك له الشارع فيكون فاسدا بخلاف النهي في المعاملات فان تعلق النهي بها
لا يقتضي فسادها فانه قد يكون مرتبطا لعارض مثل البيع وقت الصلوة فان حرمتها عارضة لمزاحمة الصلوة فالنهي
هو الكف مطلق سواء كان في العبادة او غيرها انما الاختلاف في تحقق الفساد في المعاملات والعبادات فالنهي لا
يستلزم الفساد في المعاملة دون العبادة بعدم تحقق الفساد بمعنى المعتبر في المعاملة مع النهي بخلاف الفساد بمعنى
العبادة اقول فيما علم ان الشرع استثناه لا يدل النهي على الفساد لا في العبادة ولا في المعاملة واما فيما لا
علم فيمكن دعوى الفساد مطلقا وانما قلنا ذلك لان الشرع استثنى في العبادة مثل جهر الامام بالسنة في قراءة
الاخفاتية فانه منهي عنه السنة . الشارع لو وقع من المصلي لا يبطل صلوته تامل فكذا لا يدل على الصحة لقوله عليه
السلام دعي الصلوة ايام اقرائك في المحصول النهي عند من قال انه لا يدل على الفساد اختلفوا انه هل يدل
على الصحة قال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني انه يدل على الصحة ولاجل ذلك احتجوا بالنهي عن الربا على انعقاده
فاسدا وكذا في نذر صوم يوم العيد واصحابنا انكروا انما قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك ورد
انه عليه السلام نهى عن نكاح الملاقيح والمضامين فالنهي في هذه الصورة منفك عن الصحة واحتجوا بان النهي عن
غير المقدور عبث والعبث لا يليق بالحكيم ولا يجوز ان يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطر والجواب النقض بالمناهي
المذكورة لا يقال دعي امر لا نهي لانا نقول انه نهي باعتبار تحصيل معناه اذ مقصوده لا تصلي ايام اقرائك كما قالوا
وذروا البيع ثم نقول لم لا يجوز حمل النهي على النسخ كما اذا قال الموكل للوكيل لا تبع هذا انه وان كان نهيا في الصيغة
لكنه في الحقيقة نسخ فمعنى انه نهي لكن متعلقه هو البيع اللغوي وذلك ممكن الوجود اقول العجب من اتباع
الاشاعرة كيف يرضون بالاستدلال بالادلة المعتزلة المبنية على الحسن والقبح العقليين فان الاشاعرة يجوزونه
في التكليف ان يقال للزمن طر وللاعمى لا تبصر وايضا حمل الصحة على الامكان لا في مقابلة الفساد وغيره لا يليق البحث
الثالث ان الممكن خلو المكلف عن كل فعل كما تستلزم اعلم ان مقصود البحث هو انه يجوز ان يكون جميع افعال المكلف به
العبد منهيا عنه ام لا فان جاز خلوه عن كل الافعال جاز النهي عن جميع افعاله وان لم يتصور خلوه لا يتم النهي عن

عن البيع بل عن البعض كما بين ويتبين من كلام المص ان الخلو عن جميع الافعال انما يتصور على تقدير امرين الاول ان
يكون الاكوان باقية لا تتجدد مثل ما قال الاشعري بعدم بقاء الاعراض اي آنين فانه على تقدير تجددها لا يخلو الفاعل
ويترتب ان يكون ان على نحو هو السكون او الحركة فلا يكون خاليا عن الفعل الامر الثاني ان لا يكون الباقي محتاجا
الى المؤثر ولا دخل في الباقي كما هو مذهب المتكلم ان الباقي حال بقاءه غني عن المؤثر اذا علمت هذا نقول ان
الاستغناء بعد الاطوار عن النقايم المعتبر في الصلوة فلان الاستغناء بعيدا عن الافعال المعتبرة فهو اولا يميل
في صورة عدم النقض فالمسلم ان الساكن لا فاعل معه على تقدير ان السكون غير متجدد فلا يحقق الافعال واحد باق
والباقي حال البقاء غني عن المؤثر فيكون المسلم خاليا عن جميع الافعال مع القول ببقاء الاكوان اعني الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق ومع استغناء الباقي عن المؤثر فلا يكون المكلف فاعلا حال بقاء النقض
الذي هو السكون ولا فاعل غيره واقول استغناء الباقي الممكن عن المؤثر باطل عند المحققين في علم الكلام
لان علة الحاجة الامكان فح لا يمكن المكلف خاليا عن جميع الافعال الا على تقدير ان يكون السكون عدميا
لا يحتاج فيه الا عدم ارادة الحركة والعدم علة العدم بل نقول المراد بالافعال اما ان يكون ما هو من الاختيارية
او غيره فلا شك ان حركة النبض والاختلاج والتنفس مثلا باق في الاستغناء وغيره وان كان المراد الاختيارية
فلا ريب ان المكلف يتصور ان لا يكون مع فعل اختياري بان يكون مجبورا لا يبعد عنه السكون والاختيار
فح لا يحتاج فيه الى بقاء الاكوان ولا استغناء الباقي عن المؤثر وهو ظاهر ثم انا نقول المص بان المكلف اذا صح خلوه
عن جميع الافعال المكن فح البيع فيا اذ النهي عن جميع افعاله على تقدير جواز خلوه عنها ان قلت المحبوس
المنقول من محل الى محل حال النقل ليس له سكون وحركة بالاختيار لكن لا يتعلق النهي به فان النهي يتعلق
بصورة الاختيار وهو في صورة الاختيار لا يمكن خلو المكلف عن جميع افعاله الا بما قال المص من بقاء الاكوان
واستغناء الباقي قلت انما مثلنا المحبوس ليظهر جواز خلو المكلف في صورة ما عن جميع الافعال الاختيارية
كما في حق مكلف بان لا يكذب وكل ما هو متعدد له ولا يمكن في جواز النهي جواز خلو المكلف لانه قد يتعين
وان لم يمكن خلوه اي خلو المكلف عن البيع امتنع قبح البيع حيث يتعلق النهي بالجميع وان لا يمكن قبح الجميع مثلا
الكذب النافع الذي ينجي من القتل والصدق المهلك كلاهما قبيحان والمتكلم ليس فاعل عنهما ويتعلق الامر
بالكذب والنهي عن الصدق فيمتنع الخلو عن الافعال الحسنة لان الكذب في الصورة المذكورة لا يخلو عن القبح وانما
وجب اختياره لانه اقل القبيحين كما حقق في محله فيمكن قبح جميع الافعال مع وجوب بعض القبيح وانما قلنا حيث
يتعلق النهي بالجميع لانه لو لم يمكن خلو المكلف ممكنا عن الجميع لا يمكن تعلق النهي بالجميع تامل ويحتمل ان يراد بقبح الجميع
تحريم الكل فان القبح بمعنى الحرام واقع كما في ورود التكاليف المحذورة اتيانه في فعل بعضها لعدم تمكنه من تركه

فلا يكون قبيحا وفيه بحث لان القبيح قد يكون مامورا به كما في الكذب وقد يصير حراما ويقع مع جميع افعاله على وجه كما قلنا
في الكذب النافع وحسنا لعله وجه آخر كما في الكذب المذكور ولانه نهي النبي عن الملاك وكظم اليتيم فانه يتصور في صورة
العدوان يكون قبيحا في ذلك الوقت ويتصور في صورة التاديب يكون في هذا الوقت حسنا فالخارج من الدار
المغصوبة ان قصد به وجه التصرف في الدار يكون قبيحا وان قصد التخلص من الظلم والذنب كان حسنا وقد يكون
النفي متعددا عند عدم الجزء اي بوجهين تارة مبتدا وبواسطة عدم شيء آخر كما لو بيع الام دون ولدها الصغير فان بيع الام
بواسطة عدم ولدها الصغير غير متعدد وبالعكس كبيع الولد الصغير بدون الام فبيع النفي عن احدهما عند عدم الآخر
كما اذا وقع النفي عن بيع الام بدون طفلها الصغير وبه اي كون النفي متعددا عند عدم الجزء ادرك النفي عن احدهما
عند عدم الآخر في المتلازمين اللذين يمتنع اجتماعهما دون الضدين كالصدق والكذب في قضية واحدة باعتبار
السلب والايجاب اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الآخر فلا يتصور رفع احدهما بشرط عدم الآخر اذ لا
يتصور اجتماعهما حتى يكون فقدان احدهما سببا لرفع الآخر وما يجب النفي لا يكون شرطا في تجويز اذا لو اوجب النفي لا لازم له
غير متخلف عنه فلا فائدة في اعتبار اللازم شرطا لتجويز الملزوم لكونه قبيحا ممتنع عنه بلا نظر الى شرط المقصد الرابع
في العام والخاص وفيه فصول بحث الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث ثلث الاول العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد وعرف ابو الحسين البصري العام بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له واورد عليه خروج المشترك
اذا استغرق جميع افراد معنى واحد فزاد بعض المتاخرين بوضع واحد احترازا عن خروج ذلك عن التعريف المذكور
لابي الحسين مع زيادة بعض المتاخرين فقول المصنف لكل لفظ موضوع لمعنى عام فهو شامل فقوله الجنس وبالاول اي
المستغرق لجميع ما يصلح له خرجت النكرات سواء كانت لواحد كرجل او لاثنين كاثنين او لجماعة كرجال او اسم عدد
كعشرة ومائة وبهذا يرد على ابن الحاجب حيث قال بان التعريف المذكور غير مانع لدخول عشرة فيه والحكم انه ان اراد
بالجمع عشرة جميع العشرات لانها تحتملها من الاحاد وعشرة لا يستغرقها انما يتناولها تناول النكرات على البدل وانما
وهو وضع واحد الاسم المشترك فانه يصلح للاستغراق لكل من معنييه فاذا استعمل في كل من معنييه فانه يلزم
يكون عاما بالنظر الى جميع معنييه فلا قال بوضع واحد خرج فان اللفظ المشترك لا يسمى باعتبار معنييه عاما والتخصيص
بالاسم المشترك للتمثيل والا لخرج الفعل المشترك والحرف ايضا وكذا الحقيقة والمجاز لان اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز
يصدق عليه انه مستغرق لمعنيه والاولى ان يجعل هذا القيد احترازا عن خروج لفظ المشترك فانه لفظ اذا
استغرق باعتبار احد معنييه عام ويلزم ان لا يكون عاما اذ صلوحه اكثر من هذا واولى تعريف ابي الحسين البصري
لا يحتاج الى هذه الزيادة اذ المراد المستغرق في الاستعمال الواحد بشخص الواحد وهذا القيد مراد وعلى كل حال فانه
لو لم يرد ذلك يلزم ان يكون المطلق كالكوكب السيارة اذا اطلق مرة واريد به شمس ومرة اخرى قمر اخرى يلزم ان يكون عاما

وكذا الآخر

على سبيل التخيير والبدلية لا بكل القول

بقيد بما صلح له التقدير

في احد ما

المقصد الرابع في العام والخاص

وليس كذلك والمشترك لا يستعمل في كل معنييه والموضوع بالوضع المركب زيد عمرو وانما يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج منه شيء من المتعدد
الذي يمكن ان يفيده وهو معنى الاستغراق والذي يظهر من كلام المصنف ان زيادة بعض المتاخرين وهو قوله بوضع واحد
لخروج هذا المركب وتغايره والذي يظهر من الشيخ العضدي انه لا يخرج اذ ضرب زيد عمرو الخ ومفهوم الواحد مستغرق
والعلم الدال والمراد بالوضع الواحد لخروج المركب اذ فيه تعدد الوضع بحسب اجزاء اللفظ كان لفظ العين فيه تعدد الوضع
باعتبار معنييه مرة بالباصرة واخرى بالجارية مثلا وهو خلاف الظاهر من وحدة الوضع اولى يمكن ان يقال انه يخرج
بهذا التعريف مثل العام فانه اسم لجميع ما سوى الله فيكون عاما مع انه ليس كذلك اذ قيل العام يشمل زيد في تخصيص
لكن لا يختص التعريف بزيد فكذا العام تحت العالم مثل العشرة فان استغراق العشرة باعتبار اشتمال اجزائها بعض
ابن الحاجب مادة النقض ودفع بان العشرة لا [illegible] يجمع اذ لا يشمل كل عشرة فعلم ان النقض بالمركب باعتبار اجزائه
صحيح والعام يشمل كل جزء منه فيبقى النقض كاملا وايضا الجمع من الفاظ العموم كما سيجيء فيشمل الكل المجموع نعم علي اعتبار النفي
ابن الحاجب في تعريف العموم من قوله ما دل على مسميات باعتبار امر اشترك فيه مطلقا ضربة فقوله مسميات اخرج زيدا وقوله
باعتبار امر اشتركت فيه يخرج نحو عشرة فان العشرة دل على الاحاد لا باعتبار امر اشتركت فيه لان احاد العشرة اجزاء
العشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة وقوله مطلقا يخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت
فيه مع قيد خصصه بالمعهودين وقوله ضربة اي دفعة واحدة يخرج نحو رجل وامرأة فانه يدل على مسميات لا دفعة بل دفعات
على البدل فيخرج نحو العام وكذا كل الانسان وجميع الافراد مع انهم عدوا لفظ الجمع في الفاظ العموم وايضا جمع
المسميات ما اقل يقتضي الثلاث على المعنى المشهور الجمع عند اهل اللغة وظاهر المسمى الموضوع له واجزاء العشرة
ليست كذلك والا لما خرج زيد ايضا لان له اجزاء كالعشرة وافراد الكلي ليس في الحقيقة ايضا الكلي الذي يكون
منحصرا في فرد متحقق كالواجب كما يقال من خلقني فهو بال وفاق في الجنة منحصر في انه تعالى الا ان يتم المسميات
من التعدد والحق بل هذا الالزام في تعريف البصري ايضا لان لفظ الاستغراق والجمع ظاهر في التعدد وجب
الرابع ثم ان التخصيص اللفظي ايضا اذ يرد على العام ولا ما سيجيء في باب المخصص يرد التخصيص على العشرة ونحوها
نحو العام غير مناسب وفيما سيأتي تفصيلات بعضها يقوي الاشكال وبعضها يظهر الاخلال وفرق بينهما بينه
بين العام وبين المطلق وانا قلنا فرق بين لان المطلق دال على الماهية من حيث هي كالانسان من حيث
هي انسان فانه بهذا النظر يسلب عنه جميع ما عداه السلبية والثبوتية فلا يحكم بانه موجود او معدوم بل يسلب
عنه الوجود والعدم بمعنى انه ليس جزءه وعينه فان العوارض مفهومات متعددة لا تلتفت اليها في هذا النظر
وان كان لا يخلو عن مفهوم الانسان لا ينفك في الواقع عن احد هذه الامور اذا عرفت فقول اللفظ الدال على
الحقيقة من حيث انها هي هي من غير ان يكون فيها دلالة على قيود ذلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد او ايجابا هو المطلق

واما اللفظ الدال على ذلك فحقيقة بشرط شيء وهو الكثرة اما بحيث لا يبقى ما بعده فهو اسم العدد او الكثرة الغير المعينة
بحيث لا يخرج عنه شيء مما يصلح له فهو العام فيتخلص مما ذكرنا ان العام الماهية بشرط شيء والمطلق الماهية لا بشرط
شيء كما قال السعد لا بقيد قلة ولا كثرة والعام دال على الماهية باعتبار تعددها في المخصوصة بحيث لا يخرج عنها شيء
مما يصلح له كما مر والعموم من عوارض الالفاظ فقط اختلف فيه انه من عوارض الالفاظ او من عوارض المعاني فانه
يطلق ويراد لفظ يكون معناه مستوعبا كما مر فيكون من صفات الالفاظ ويطلق على معنى يكون مستوعبا فيكون من
صفات المعنى صرح ابن الحاجب في المختصر ان العموم من عوارض اللفظ والمعنى والعلم اختار انه من عوارض اللفظ دون المعنى
نظرا الى ان الاصولي نظره الى الالفاظ فاطلاق العام في نظرهم على اللفظ وربما على المعنى في نظر الكلامي والمنطقي
المنطقي قال الشيخ العضدي ان العموم حقيقة في شمول المتعدد فلا يمنع في الالفاظ باعتبار شمول لمعان متعددة بحسب
الوضع كذا يمنع في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة فيما تحقق فيها بانه انه يتصور شمول امر معنوي لامور متعددة
كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد وكذلك يقال عم المطر وعم الخصب ونحو ذلك وكذلك ما يتصوره الذهن من المعاني
الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره الشركة
والخاص خلافه فان قيل المراد بالعام امر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ليس كذلك اذ الموجود في
كل مكان غير الموجود في الآخر وانما هو مجموع افراد المطر والخصب فالجواب لا نسلم انه يعتبر في اللغة في العموم بهذا
القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد او لم يكن وايضا فالعموم بذلك المعنى ثابت في الصوت
يسمعه طائفة وهو امر واحد عمهم وكذلك الامر والنهي النفسيان وقد يقال خلقا كثيرا وكذلك المعاني الكلية يتصور
عمومها للآحاد التي تحتها واعلم ان الاطلاق اللغوي سهل انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك ما لا يتصور
في الاعيان انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون لا ينكرون وجودها هذا عبارة الشيخ العضدي اقول
فيه بحث لان الخصب باعتبار مفهوم يعم البلاد لانه معنى واحد متعلق بامور كثيرة ولا شك ان المطر امر واحد
تعلق بالاراضي الكثيرة وتعدد الافراد غير ضار والصوت كيفية حادثة من تموج الهواء فالصوت الواصل الى زيد
غير الواصل الى عمرو وايضا انكار الاصوليين الوجود الذهني لا يضر في تحقق شامل لمتعدد وهو المقصود وايضا
هذا العموم غير المستفاد من تعريف العموم كما يظهر عند التأمل لان هذا العموم صادق على جزئي حقيقي متعلق بامور
كثيرة كالارادة والعلم في ذات الله فانه يتعلق بالامور الموجودة كما عرفت في الكلام النفسي وهو موجود ومتقدم
في الاعيان فان استغرق المعاني كعموم [illegible] القحط وانقطاع المطر والخصب والغير [illegible] بدليل السبق اي سبق المعنى
الذي ذكرنا الى الذهن في خطاب الاصولي وهو دليل الحقيقة والاصل عدم الاشتراك او يقال عدم سبق المعاني
المذكورة دليل المجاز فبطل قول من قال ان العموم حقيقة للمعاني ايضا وفيه بحث [illegible] اتفق ان العموم صيغة

صيغة تدل عليه ذهب المحققون الى ان للعموم صيغة تدل عليه وضعا وحاصل البحث راجع الى ان الصيغ التي تذكر للعموم هل
هي موضوعة للعموم حقيقة ام لا فقال الاكثر ان صيغة هي حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة في الخصوص وفي العموم مجاز و
قال الاشعري انها مشتركة والاولى بالوقف وقيل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي وقال القاضي بالوقف
اما على انا لا ندري اوضع للعام ام لا ولا ندري انه وضع لها ولا ندري احقيقة منفردا ومشترك ام مجاز اعلم ان هذه الصيغ
تيقن الوجود اذ كل من تتبع اللغة علم ان هذه الالفاظ موضوعة لمعانيها المشهورة حقيقة ثم الصيغ الموضوعة للعموم التي
هي هذه منها كل وجميع واي وامثالها وهي اما ان يتناول العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة
في الشرط والجزاء [illegible] يكون علم الشرط والمجازاة او مختص بالعقلاء كمن في الاستفهام كمن يكرمني اكرمه والاستفهام
كمن جاءك من بغداد او مختص بغيرهم كما انه لغير العقلاء [illegible] وان استعمل في العقلاء [illegible] ومتى للزمان
متى [illegible] ظرف غير متمكن سؤال عن زمان [illegible] وأين سؤال عن مكان وحيث
في المكان [illegible] وقد ينتظر الدالة على الاستغراق كما ان لفظة
العموم قد يستفاد في الدلالة [illegible] ايضا الى الفهم لفظة او كلام الجنس مع الجمع فان الجمع مع لام الجنس يفيد
العموم وانما قيد اللام بالجنس لان لام العهد لا تدل على العموم والمشهور ان لام الجنس للعموم والظاهر من هذا
الكلام ان ذكر من الجمع ولام الجنس دال على العموم بل الجمع بانضمام اللام يدل عليه ولعل ذلك لان اللام في
المفرد لا يقتضي ذلك والاضافة عطف على لفظة اي يفيد الدلالة على الاستغراق انضمام الاضافة كعبيدي فانه
هذا اللفظ مع الاضافة يفيد العموم فان الجمع المضاف يفيد العموم كعلماء بغداد ووقوع السلب مع النكرة اي النكرة
في سياق النفي يفيد العموم وقد يستفاد العموم من العرف كحرمت عليكم امهاتكم فانه دال بحسب العرف على تحريم الاستمتاعات
مطلقا وان كان [illegible] يقتضي [illegible] او مع العقل [illegible] والعموم بحكم العقل
كما اذا قال [illegible] فانه يقتضي [illegible] العقل [illegible] على العموم
اي لا صيغة للعموم [illegible] وقد اشرنا الى بطلان هذا المذهب [illegible] ان الفاظ العموم موضوعة
المتبادر منها [illegible] على العموم [illegible]
عبارة السيد في الدعوى دل على ان لفظ كل مثلا ليس للعموم بل انه لفظ مشترك [illegible] على العموم
لان اللفظ الدال على العموم بالاشتراك [illegible] الاشتراك المعنوي لا يلزم
وان قيل على اشتراك اللفظ [illegible] ان العموم صيغة [illegible] والخصوص
لما حسن الجواب بالعموم مع انه اذا اجيب [illegible] الاشتراك بين العموم والخصوص
الجواب قبل السؤال [illegible] ان هذا [illegible] اذ لم يكن المشترك في كلامه [illegible] صيغة الاشتراك

افرادهم

لا يقال ان لفظ الكل موضوع للمجموع [illegible] وانما الكلام في عدم حسن الجواب قبل السؤال لانه يبطل الارادة كما بين
من الفرق مع انه غير مانع فلا بد من تعيين مراد السائل حتى يصح الجواب ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا بين
الناس والعام لما حسن الاستفهام قبل السؤال عن كل فرد فرد وهو باطل ولما حسن الاستثناء ولو كان للخصوص لما حسن
الاستثناء وينبغي لعموم المستثنى منه لو لم يكن لفظ كل ونحوه للعموم لما نقض قائم كل انسان ما قام كل انسان الا
على الجزئي فانه مبني على رفع الايجاب الذي مرجعه الى الجزئية والاول اذا كان مهملة تكون مرجعه الى الجزئية فلا يتناقضان
وايضا يلزم الغاء لفظ كل ونحوه ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغة فدل ذلك على ان صيغة العموم هذه
ويؤيد ذلك ان العموم امر مهم فلا بد من وضع صيغة ولم يأت بصيغة للعموم الا بهذه وبالقياس في ان العموم امر مهم
فلا بد من صيغة موضوعة واثبات [illegible] هذه الا انه [illegible] مكابرة لكن يمكن ان [illegible] بانه يكفي لفظ الكل
وكذا اي مثل كل جميع فانه يفيد العموم بحسب الوضع لانهم اذا عبروا عن العموم اتوا به وكذا النكرة المنفية لانه نقيض
المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي لا يكون الا كليا لان نقيض الشيء ينافيه والجزئي لا ينافي الجزئي [illegible] السياق الى نفي
على الاشتراك اي اشتراك صيغ العموم بينه وبين الخصوص لوجهين الاول حسن الاستعمال اي حسن استعمال لفظ كل
للعموم والخصوص على نسق واحد ويمكن ان يجعل [illegible] معطوفا على الاستعمال اي حسن الاستفهام ويؤيد ذلك
قوله بعيد ذلك والاستفهام قد يحسن وصحة الاستثناء [illegible] دليل اجمالي على ان الاصل
العموم دال على العموم ومعارضته لدليل السيد وفيه ان الاستثناء لا ينافي الاشتراك وفيه ان الاصل ليس للدوام
مع انه يصح ان يقال اضرب الا يوم الجمعة [illegible] الوقت [illegible] وايضا يقال اشرب هذا العسل الا نصفه
مع ان هذا العسل ليس للعموم والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع المجاز [illegible] اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز
اولى فلا يصح الاستدلال بمجرد الاستعمال على الحقيقة فبطل الاستدلال بالدليل الاول واما الدليل الثاني فلان
الاستفهام قد يحسن لا لاجل كون اللفظ مشتركا كما اذا قيل جاء فلان فيقال اجاء هو او غلامه بل للتحقق [illegible]
الحقيقة دون المجاز والعكس البحث الثالث في مسائل اختلف فيها اهل الاصول وعلماء العربية منها المفرد
المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي [illegible] فانه قال بعمومه وكذا علماء العربية وانما قلنا بعدم
عمومه لعدم دلالة [illegible] اي على العموم [illegible] للعموم [illegible] وفيه ان [illegible]
العقل [illegible] مفهوم اللفظ والكلام انما هو في صورة [illegible] قرينة التعيين وعدم تأكيده [illegible] لو كان
المؤكد المحلي باللام للاستغراق [illegible] الموصوف باللام [illegible] جاء الرجل [illegible] الرجال
وعدم وصفه به اي لو صح ان الصيغة للعموم لصح وصفه [illegible] الرجل الفضلاء [illegible] الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر حيث وصف الدينار [illegible] بالجمع مجازا [illegible] على العموم ولا [illegible] على الدليل بعدم الاطراد فانه

فانه لو كان حقيقة لكان مطردا [illegible] وجه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا فانه انما صح الاستثناء
منه لان المراد بالانسان الاستغراق مجازا بدليل عدم الاطراد اذ لا يصح ان يقال رأيت الانسان الا المؤمنين [illegible]
انه لا يصح ان يقال للعموم ولا كان مطردا وليس كذلك لان الانسان في الآية للعموم والجواب بالفرق بين عدم
العموم وبين انه للعموم وقولنا ليس للعموم انه لا يصح [illegible] العموم لانه ينبغي عدم العموم فلا ينافي ان يصح العموم
ومنها الجمع المنكر كرجال ليس للعموم خلافا للجبائي لصدق رجال ثلثة واربعة وخمسة فلو صح انه للعموم لما صدق
مثل رجال ثلثة وقد يستدل بوجه آخر وهو انه اذا قيل عندي رجال يصح تقييده [illegible] فلو كان ظاهرا في العموم لما صح ذلك
وربما يمنع الملازمة ويستند بقيام القرينة [illegible] مشترك اي الرجال ينقسم الى الثلاثة والاربعة فيكون
مشتركا بينهما فلا يكون عاما واقل الجمع ثلثة قد اختلفوا في معنى الجمع انه ما فوق الواحد او ما فوق الاثنين
والمختار انها ما فوق الاثنين للفرق [illegible] بين صيغة الجمع والتثنية فلو كان اقل الجمع اثنين يلزم عدم الفرق
في بعض الصور وفيه بحث اذ يمكن ان يفرق بين التثنية والجمع كما يفرق في ضمير المتكلم مع الغير [illegible]
احدهما بالجمع على الآخر اي لو صح اطلاق الجمع على ما فوق الواحد [illegible] وصف الجمع بالتثنية [illegible] وفيه
ان هذا [illegible] يقتضي ان لا يطلق الجمع على التثنية مع انه يطلق [illegible] في الضمائر [illegible] والاوسط
الاستدلال [illegible] صحيح في الاثنين [illegible] فان اخوة [illegible] اخوان [illegible] اجماعا
وكنا لحكمهم
الجمع [illegible] وكنا لحكمهم شاهدين خطابا عن داود وسليمان على نبينا وآله عليهما السلام وانما حكمهم
خطابا مع موسى وهرون على نبينا وعليهما الصلوة [illegible] وقوله تعالى فان كان له اخوة [illegible]
السلام [illegible] فدل على ان اقل الجمع اثنان والجواب ان [illegible] لحكمهم اضافة الحكم [illegible]
الى الحاكم والمحكوم عليه [illegible] المصدر [illegible] الفاعل والمفعول [illegible] داود وسليمان والمحكوم
الذي [illegible] اي الحكم مصدر مضاف الى الفاعل وهو الحاكم وهو داود وسليمان
والمفعول هو المحكوم عليه [illegible] الفاعل والمفعول [illegible] الآية [illegible] الاجماع
موسى وهرون وفرعون [illegible] انا معكم [illegible]
[illegible] ابن عباس [illegible]
[illegible]
[illegible] في الشرح العضدي [illegible]
[illegible]
الذي [illegible]

متن

فلا يبعد كلامه عن الصواب ومنها لا يستوي اعلم ان الخصم قد ذكر ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وقوله تعالى
لا يستوي نوع من فروعه ان جعلناه نكرة في سياق النفي والا لا تفيد العموم لكن ما وقع التنازع فيه بين العلماء ذكره
على حدة قيل انه للعموم القايل اكثر الفقهاء واصحاب الشافعي لانه نفي دخل على نكرة فيعم كما مر وقيل ليس للعموم وهو مذهب
ابي حنيفة وثمرة الخلاف يظهر في قصاص الذمي فانه لا يثبت على مذهب الشافعي ويثبت على مذهب ابي حنيفة والحكم
اجاب في النهاية عن دليل من قال بالعموم ان الجملة وان كانت نكرة لكن نفيها ان كان متعلقا جزئيا لم يفد العموم كما
في قولك ما ضرب زيد عمروا فانه نفي الضرب لعمرو لا مطلق الضرب واستدل من قال بعدم العموم بان نفي الاستواء
اعم من جميع الوجوه او بعض الوجوه والعقل المشترك لا يفهم منه احد القسمين والى هذا اشار الخصم بقوله ولانا نفي
الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه ومن بعضها ولا دلالة للعام على الخاص واجاب عن هذا ايضا في النهاية
بان نفي الاستواء نفي لمطلق الاستواء وهو يستلزم العموم والا لم يكن المطلق منفيا اذ كل فرد يستلزم وجود المطلق
فلو كان فرد من الاستواء ثابتا لكان المطلق ثابتا غير منفي اقول من استدل بعموم النفي الى القسمين
لا يقول ان المنفي عام بل يقول النفي على قسمين مثلا العدم يطلق على العدم في الجملة فينقسم الى عدم خارجي
وعدم ذهني وتقسيم هذا المقام لا ينقسم الى الذهني والخارجي فكلام ابي حنيفة ان العدم المستفاد من لا في قوله
تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة العدم في الجملة وقول الشافعية ان المستفاد رفع كل قسم من الاستواء
فعدم الاستواء او الاستواء على مذهب الشافعية متناقضان بخلاف الحنفية لكن ما قررنا يأتي فيه جواب ابو حنيفة
في ما بعد في قوله لا اكل كما سيأتي تفصيله والتحقيق ان منا والفعل المثبت المطلق فان قصد نافي الفعل المطلق
بحيث يكون السلب مناقضا للايجاب يكون فرد نوع لا يستوي عاما وان قصد نفي الفعل في الجملة فلا يفيد الا رفع
الايجاب في الجملة وعلى التقدير الاول لا يتوجه ما قال الخصم في النهاية ان نفي الاستواء المتعلق باصحاب النار
واصحاب الجنة لا يفيد العموم لان العموم المتصور هنا فيه موجب افراد الفعل المتعلق بهذا الجزئي والتحقيق
ان النفي رفع الاثبات بمعنى ان الموجبة ان اريد بها الاستواء في الجملة يكون السلب عاما وان اريد بها الاستواء
من جميع الوجوه يكون السلب جزئيا ولا يكون عاما واشار الى هذا بقوله فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق
على شيئين الا مع مساواتهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين
باعتبار ثبوته ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما اقول قد حقق الان ما ومما المفهوم من قوله تعالى
لا يستوي الوجه المتنازع ويكون نفيا بالنكرة فيفيد العموم لان الكلام في النفي المستفاد من لا هو النفي المنقسم الى القسمين
كما وان نفي كل فرد من الاستواء وقد التحقيق انما يتصور في ذلك فان حقق انه في كل فرد يكون للعموم والا لا يكون
كما اشرنا ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لصدق التساوي على الشيئين لصدق ما وهي ما يطلب بها
بها

قلنا

فمعناه ان التساوي لا بد فيه من جميع الوجوه وان اريد في الجملة فكل شيئين متساويان في الاشتراك في سلب ما عداهما
عنهما وقيل بالمنع اي بعدم العموم في جانب الاثبات فان التساوي من كل وجه يحتج والا يلزم ارتفاع الاثنينية كما
اذا اريد بوجود والا لم يصدق مطلقا اذ المراد الخلو والارتفاع التعدد واقول هذا الكلام بالمنع ان ما
من الاشتباه في تحقيق معنى المساواة والعموم في جانب الايجاب كيف لا وهذا الاشتباه ليس في لا تعرف اذ
لو اريد جميع اقسام الضرب لا يصدق بضرب اصلا فان نفي ان الاستواء في معنى لا يستوي نكتة خفية غاية ما يراد
به الاشتراك المعتد به لا مطلق الاشتراك والمراد بالاشتراك المنفي الاستواء فيما يترتب على الايمان من الثواب والقرب
الى الله والنجاة في العقبى وان استووا في الخزي والرفاه مما يلقاه الكفار وح لا يلزم صدق تساوي الشيئين
في ذلك م والارتفاع الاثنينية بين انت وبين وهو ظاهر جدا وح لا يظهر لقوله الخصم والا قوى النبأة على العرف فائدة
ومنها الخطاب المصدر بالرسول عليه السلام مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي قد اختلف في ان
الخطاب في مثل قوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ويا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين ويا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك هل يختص بالنبي صلى الله عليه وآله او يكون عاما فذهب المحققون الى الخصوص لانه موضوع للمخاطبة
وللنبي صلى الله عليه وآله احكام خاصة كعقد في يا ايها المزمل قم الليل وفي قوله لم تحرم فلا يتعدى الا بدليل
خارجي وقرينة صارفة مثل يا ايها النبي جاهد الكفار فانه معلوم ان الجهاد لا يكون منه وحده على انه لا يلزم لكل
احد ايضا ان يثبت صلى الله عليه وآله فلا يدل على العموم ولان اخراج الغير من الحكم المصدر بيا ايها النبي ليس
تعسفا ولو كان عاما يلزم ان يكون كذلك والتالي باطل بالاتفاق اجمع ابو حنيفة واحمد على انه اذا خاطب الله بقوله
يا ايها النبي ولم يتحقق الصارف من العموم يكون الحكم عاما لان العادة في حكم السلطان على الامير ان الحكم عليه
بتصديره — والجواب اذا عرف ارادة الترجيح مع ذلك قضاء للعرف م
وعلى عسكره وايضا شأن النبوة الانباء والتبليغ والحكم الخاص به صلى الله عليه وآله نادر والخصم اشار الى ما قلنا
من عادة السلطان على الامير قوله بالعادة الدالة على امر العوام امر الكبير اقول الاحتجاج بالعادة
ليس بصحيح لان يا ايها النبي مثلا حقيقة في العموم بل هو دعوى انه يستعمل مجازا في العام والقرينة هي العادة مع
لا يناسب ذلك بالوضع للخاص وعمار الى انه اذا اطلق خطاب على هذا الوجه ولم يكن قرينة والسنة
على الخصوص يحمل بقرينة العادة والتبليغ على العموم لا من ذهب الى الخصوص يدل او لم يكن قرينة اخرى غير العادة
تدل على الخصوص ومن ذهب الى العموم ذهب بقرينة العادة وهذا بعيد واما اذا كان قرينة الخصوص كما في قوله
لم تحرم فلا نزاع فيه ومنها اللفظ الموضوع لخطاب المذكور مثل يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين هل يشمل الذين آمنوا وقمتم فاغسلوا ونظايرها الاناث ام لا ومع شمول الاناث
وارادتهن من اللفظ بقوله فاغسلوا وجوهكم لا يتناول الاناث لان جمع المسلمين وفعلوا او صيغة الاناث فلا نزاع

واعلم ان الصيغة يطلق على المؤنث حقيقة باعتبار موصوف مذكر نحو الانسان والحيوان وهو حيوان ولهذا قيل امرأة لنذكر والانثى
سواء وح يمكن ان يجعل اطلاق المسلم على المسلمة حقيقة ويكون الجمع حقيقة في معناه ولا يلزم المجاز في اكثر الخطابات
والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وقيل بالدخول حقيقة لان الجمع تكرير الواحد وهو المذكر اي المذكور لكن جاز ان المراد
هو المذكر ولو بتاويل الانسان ان قلت فح لا يحتاج الجمع المؤنث بحسب الوضع قلت الفوائد كثيرة لا تنحصر في ذكر
كالتصريحات احتج اي احتج من قال بان الصيغة حقيقة في الذكور والاناث بعض اهل اللغة على تغليب الذكور
احتجاجا فيدل ذلك على انه بالوضع اذ لو كان مجازا لما نصوا عليه ولو كان التغليب امرا مستقلا في تغليب
المذكور على المؤنث فانا لو كان في قوله صلى الله عليه وآله حبب الي من دنياكم ثلث الطيب ايضا محبوب [illegible]
النساء غائب والجواب انه ليس محل النزاع لان التغليب بحسب اهل اللغة مجاز ومنها ان المقتضي الذي يقتضي
الاضمار لا عموم له اي الذي يقتضي ان يقدر في الكلام كما يمكن ان يقدر واشار المصنف بقوله ويراد به ما لا يتم الكلام
الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار نحو قوله حرمت عليكم الميتة فانه يحتمل اضمار [illegible] من الطعام
متناولا لا يجوز بل الاضمار بخلاف الاصل ولا يجوز اختياره الا بقدر الضرورة فاذا علم ان حرمة ذات الميتة
غير متصور لا بد من الاضمار بقدر الضرورة ووجوه الاضمارات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من زيادة
المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار فان الاصل عدم الاضمار الا بقدر الحاجة وعارض بان اضمار البعض
ليس اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل فتعين الاول وهو اضمار الجميع فعلم انه قد
تقرر عند الاصوليين في مثل واسأل القرية ان القرية مستعمل في اهل القرية وح كذا الميتة مستعمل في اكل الميتة
وح لا يلزم الترجيح نعم نحن لا نقدر على تعيين المراد الا بالقرينة وهو ظاهر جدا على ان ترجيح احد المتساويين جائز
ولا يلزم ان لا يستعمل في صورة يراد استعمال احد المتساويين [illegible] وقد يجاب ان المقدر البعض غير
معين والتعيين الى الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه لانه واحد ولا التعميم فقد
زيادة الاضمار على الواحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الدليل فكان الاجمال اقرب
من التعميم لتقدمه على الاصل ومنها مثل لا آكل عام في جميع الماكولات فيقبل التخصيص واذا قبل التخصيص دل
على انه عام قد اختلف في ان مثل لا اكل لحذف المفعول هل حذف المفعول يدل على عدم اكل شيء من الماكولات
فذهب [illegible] كل مذهب والفرق بين هذا وبين لا يستوي ظاهر لان الكلام هنا في عموم المفعول وهناك
في عموم المصدر [illegible] والمصنف اختار انه عام لان المصدر هو النكرة فاذا نفيت النكرة يلزم نفي الاكل
مطلقا لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وتبعيته ذلك عموم المفعولات خلافا لابي حنيفة حيث قال انه
لا يقبل التخصيص فلا يخصص بماكول لا يقبل [illegible] لا اكل نفي حقيقة الاكل اي نفي المصدر كما بينته [illegible]

١٠٠

اي كلما يكون عاما معنى العام وكذلك لو حلف ان لا يأكل [illegible] بالكل كل ما يكون كالمال اتفاقا وذلك من معنى العموم فوجب
تجويز التخصيص كما وقع [illegible] ابي حنيفة بان المعنى الماهية من حيث هي من غير نظر الى الوحدة والكثرة والتخايل التخصيص
متعدد ويكون لا اكل [illegible] بل التخصيص لانه انما يجري فيما لوحظ فيه التعدد واقول [illegible] النزاع غير وارد على محل واحد
فان من يقول بعدم جريان التخصيص انما يقول نظرا الى الطبيعة المصدر ومن يقول بالتخصيص انما يقول باعتبار اللازم
فان نفي الطبيعة يستلزم نفي كل فرد لكن على هذا لا يترتب على عدم جريان التخصيص ما رتب عليه ابو حنيفة فانا
التخصيص اللفظ [illegible] في عنوان الاطلاق [illegible] يكفي لنا في هذا المقام الا ان يقال نفي الطبيعة من حيث هي مطلقا يأبى عن
المطابقة للماهية — التخصيص في [illegible] والجواب عما احتج ابو حنيفة ان المراد نفي الافراد اللازم من نفي الطبيعة كما قلنا ومنها
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم اي من المسائل المختلف فيها ان ترك طلب
من غير سؤال الجمع — التفصيل في موضع يحتمل التفصيل يدل على العموم كقوله صلى الله عليه وآله لابن غيلان اسلم على عشر نسوة امسك
اربعا وفارق سايرهن قيل يسأل عن كيفية عقده عليهن كان على الترتيب او معا فكان اطلاق القول بامساك الاربع
منهن مطلقا اي من غير تفصيل يقتضي عدم الفرق بين ما جمع او لا ترتيب وفيه نظر لاحتمال ان علم النبي عليه السلام الحال
بان كيف كان النكاح فلم يحتج الى الاستفصال والجواب ان الاصل العدم [illegible] ومنها العطف على العام اي من
تلك المسائل ان عطف الخاص على العام هل يقتضي العموم ام لا فقال المصنف لدلالته على الجمع الصادق في الخاص والعام مثل
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فان المعطوف عليه وهو
قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء عام في البائنات والرجعيات والمعطوف عليه [illegible] وبعولتهن
وهو مخصوص بالرجعيات والحق ان مثل هذا العموم قد يستفاد في بعض الصور فلا يكون فيه كلية ولا اثباته كلية
ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل يا ايها الناس او النداء يقتضي الحضور عند اهل العربية فلا يتحقق
في المعدوم وايضا قد تقرر ان الخطاب لا يتوجه الى المعدوم وقد يقال ان العموم [illegible] يكون بعد وجودهم
مكلفين [illegible] بالموجودين المكلفين في عصره [illegible] بالاجماع [illegible] الاجماع يقتضي ان الحكم
شامل لمن بعد وجوده [illegible] على وجه التكليف لا ان الخطاب شامل لهم حال العدم بالاجماع هذا على مذهب المعتزلة
واما على مذهب الاشاعرة فالخطاب شامل لمن سيوجد من قبيل [illegible] كما يعلم بالضرورة
من دينه عليه السلام [illegible] خطاب المعدوم [illegible] الحكم مشترك بين الموجود وما سيوجد بالضرورة
من الدين [illegible] العقل [illegible] ان طلب الفعل من المعدوم مستحيل [illegible]
وايضا الطلب من المعدوم سفه [illegible] وهذا ليس [illegible] كلام [illegible] خطاب المعدوم
فان ما ذكر [illegible] على كل مذهب بخلاف ما قال المص ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر لا يفيد يعم

العموم لان الحجة في المحكي لا في الحكاية اذ قال الراوي نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر في البيع فهل يمكن ان يستدل
ان يعمل بهذه الرواية في غير البيع من العقود لاحتمال ان يكون الذي رآه الصحابي فرداه خاصا بصورة خاصة
فلا يعم وكذا قوله اي قول الصحابي قضى رسول الله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم وكذا قول الصحابي سمعت النبي
يقول قضيت بالشفعة للجار لا يفيد العموم لاحتمال حكاية عن قضاء خاص في شفعة الا مثله او لجار خاص كما
تقول الامامية من الشركة في البيت او مع الشركة في الشرب او الطريق الحق ان الظاهر ان الراوي عدل لا يروي الا
في اللفظ فاذا كان كلامه عاما فالاصل فيه العموم وكذا قوله اي قول الصحابي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
يجمع بين الصلوتين في السفر لا يفيد التكرار لان كان لا يدل على تقدم الفعل واما دوامه فلا اذا قال الراوي كان النبي صلى الله عليه
وآله كذا فالاصل فيه العموم واما اذا قال في زمانه صلى الله عليه وآله فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من
قولهم كان فلان يقصد بالليل ويطعم والحق ما تقدم من التخصيص وقوله صلى الله عليه وآله صلوا بعد الشفق لا يدل على تعيين
للمشترك الاحمر والابيض يعني اذا قال الراوي ان النبي صلى الله عليه وآله صلى ركعتين بعد الشفق لا يدل على
انه صلى بعد الشفق الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه والشفق لفظ مشترك بين الاحمر والابيض فاذا
اريد بالشفق الشفقان يلزم ارادة المعنيين من اللفظ المشترك وقوله اي قول الراوي صلى النبي عليه السلام في
الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة اي الصلوة التي رويت عن النبي صلى الله عليه وآله
انه صلاها في الكعبة مرة واحدة فنقول فان كانت فرضا لا يكون نفلا فلا يعم الحكم لجواز النفل في الكعبة وبالعكس
فلا يدل على العموم اي ان كانت نفلا فلا يكون فرضا فلا يعم الحكم لجواز صلوة الفرض في الكعبة فلا يثبت العموم ومنها
المفهوم وهو عام بجميعه اي مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة لو تحقق فيهما العموم في الفصول السابقة فان المفهوم هل له عموم
ام لا والحق ان المفهوم حجة ومتى سلم كونه حجة ثبت الحكم بانتفاء ما عداه لانه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن
لتخصيصه فائدة ومرجع الاختلاف بين النزاع في انه يفيد العموم ام لا والغزالي قال العموم من عوارض اللفظ فلا يتحقق
في المفهوم وهو نزاع لفظي لان من قال بعمومه اراد ثبوت الحكم فيما عداه ومن انكر عمومه اراد ان العموم صفة للفظ
وهو ليس بلفظ الفصل الثاني في التخصيص وفيه ست مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب
وعرف التخصيص به ابو الحسين واورد عليه ان ما اخرج فالخطاب لا يتناوله فاجاب بان المراد ما يتناوله الخطاب
بتقدير عدم المخصص كقولهم هذا العام مخصوص اذ لا شك ان المخصوص ليس بعام لكن المراد كونه عاما لولا تخصيصه
كذا في الشرح العضدي وفيه انه مبني على انه كان عاما فخصص فيكون الاخراج على ظاهره او ثبات العموم بحاله والاخراج
انما هو من الحكم اعلم ان التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض افراده فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته
وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما لتعدد مسمياته مثل عشرة يقال انه عام باعتبار احاده فاذا قصر

الفصل الثاني في التخصيص

قصر على عشرة مثلا بالاستثناء ومنه قيل وقد خصص وكذا المسلمون معهود لو جاء المسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا
فانه يسمى المسلمون عاما والاستثناء منه تخصيصا ولابد وان يعلم ان التخصيص على اي وجه كان لا يستقيم الا فيما
يؤكد بكل وهو ذو اجزاء يمكن افتراقها حسا كالرجال او حكما كالعبد كما وذلك ليكون لبعض يمكن
القصر عليه وذلك ان التاكيد بكل انما هو لدفع توهم ارادة القصر ودفع توهم كون الظاهر تجوزا وسهوا في الفصول
وحد التخصيص على مذهب اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند الواقفية اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب سواء
كان الذي صح واقعا او لا واما قولنا العام المخصوص اردنا به استعمله في بعض ما وضع له وعند الواقفية ان المتكلم اراد به
بعض ما يصح له ذلك اللفظ دون بعض واما الذي اعتبر به العام خاصا فهو قصد المتكلم اذا قصد بالفاظه بعض ما
يتناوله او لبعض ما يصح ان يتناوله على اختلاف المذهبين فقد خصه واما المنكر للعموم فيقال على سبيل التغيير على
شيء واحد هو ارادة المتكلم لانما هي المؤثرة في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض فانه اذا جاز ان يرد خطابا
نهيا وجاز ان يرد عاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة ويقال المخصص على شيئين بالمجاز احدهما من اقام الدليل
على كون العام مخصوصا في ذاته انه من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا
اقول اطلاق المخصص في القيد المخرج يقع في الشهرة بحيث يكاد يلحق بالحقيقة وعند المرتضى علم الهدى رحمه الله
اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب سواء كان الذي صح واقعا او لم يكن لخلاف التعريف الاول فانه يقتضي التناول
بالفعل الواقع او ابهم يخرج به داخل في النسخ والنسخ داخل في التخصيص لا بد وان يصدق عليه ارادة
بعض ما يتناوله الخطاب وكذا على التعريف الثاني وهو اي التخصيص جنس شامل للنسخ بمعنى العام لكل النسخ
تخصيص للازمان معين بطريق خاص وقد ينعكس العموم من جانب النسخ باعتبار فان التخصيص انما يكون في الملحوظ
والنسخ قد يكون في غيره في الفصول السابقة الثالثة في الفرق بين النسخ والتخصيص والنسخ لا معنى له الا تخصيص الحكم بزمان
معين بطريق خاص فيكون الفرق بينه وبين التخصيص فرقا ما بين العام والخاص لكن الناس اعتبروا في
التخصيص امورا لكنه افرزوا التخصيص بهذه الامور اللفظية من كونها كالجنس للنسخ وذلك الامور حينئذ الاول
ان التخصيص لا يقع الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يقع فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ الثاني ان النسخ في شريعة
بشريعة جائز وتخصيص شريعة بشريعة لا يجوز الثالث ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك الرابع ان الناسخ
يجب ان يكون متراخيا والتخصيص لا يجب ان يكون كذلك سواء وجبت المقارنة او لا على اختلاف القولين الخامس
ان التخصيص يقع بخبر الواحد والنسخ لا يقع الا ... بعض الوجوه المذكورة لا يقتضي عدم شمول التخصيص للنسخ وقد
زاد على الوجوه الخمسة وجوها اخرى السادس ان التخصيص ينفي الكثرة والنسخ لا ينفي ذلك لو نهى عليه السلام بعد ما
ان النسخ يكون في الفعل بخلاف التخصيص فانه ليس بلازم الثامن ان الناسخ لا بد وان يكون خطابا لا مصلحة بخلاف

بخلاف التخصيص قوله يتوجه عليه ما مر من ان التخصيص يجري مجرى الاستثناء كما لا يبقى ان اجزاء الزمان في النسخ بمنزلة
في الكثرة فالكثرة مشتركة وهو ان التخصيص حينئذ كالاستثناء وفي المحصول الفرق بين التخصيص والاستثناء وفرق بين
العام والخاص عندي وعندهم من تخلف بينهما وفرقنا احدها ان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال
على شيء واحد والسبعة تنشأ لها اسمان السبعة وعشرة الا ثلثة والتخصيص ليس كذلك وثانيها ان التخصيص يثبت بقرائن
الحال فانه اذا قال رأيت الناس دلت القرينة على انه ما رأى كلهم والاستثناء لا يحصل الا بالقرينة اللفظية
ثالثها ان التخصيص يجوز تاخيره لفظا والاستثناء لا يجوز والحق ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ والاستثناء
وغيرها هذا عبارة المحصول وقوله الفروق المذكورة لا يقتضي عدم صدق التخصيص على الاستثناء الا على
قول من قال ان السبعة كذا اسمان [illegible] وايضا التخصيص اذا تراخى يكون نسخا على ما سبق وايضا بعض الفروق
انما يقتضي عدم صدق التخصيص في بعض الصور على النسخ كنسخ شريعة بشريعة والمراد من الجنسية العموم المطلق
لكن عبارة [illegible] حيث قال وقد ينعكس يقتضي العموم في الجملة فلا بد من حمل الجنس على الاعم من وجه وهو خلاف
المشهور والشرط اي جنس الشرط شامل له وكذا الصفة نحو رقبة مؤمنة والغاية نحو اتموا الصيام الى الليل وغيرها
ما يخصص كالعقل والحس ولا يجوز التخصيص فيما يدل على الكثرة بمعنى يمنع اخراج البعض بشرط [illegible]
اي لا يكون بالتخصيص ما يقتضي الاقتضاء والاصل كما في مفهوم الموافقة فانه اذا خصص لا بد وان يبقى بوجه لا يؤدي
الى نقض معنى الملفوظ كقتل الوالد اذا ارتد فان قوله تعالى لا تقل لهما اف يدل على الكف عن جميع اقسام الاذى
والقتل بعد الارتداد داخل في الاذى مع انه جائز وكذا [illegible] يجوز ارادة الخاص من العام
في الخبر مثل الله خالق كل شيء فان الله شيء وليس بمخلوق بالاتفاق فيجب ارادة ما سواه تعالى [illegible]
الشيء والموجود [illegible] وقد سبق ان قيام المبدأ شرط في المشتق فيكون الشيء
حقيقة فيما قام به الوجود او الشيئية والوجود [illegible] فلا يحتاج الى التخصيص بالاتفاق لكن الشيء
يطلق على الاعم من الواجب [illegible] لا بد ان يكون مختصا بالموجود ليعم الخلق [illegible] ويمكن ان يقال
ان الاطلاق باعتبار التغليب [illegible] افعال العباد ويمكن ان يراد [illegible] من القريب والبعيد والكذب
على تقدير تخصيص الخبر فانه [illegible] يلزم الكذب فلا يصح [illegible] الكذب في صورة التخصيص القائلون
بنفي التخصيص في الخبر قالوا التخصيص في الخبر يوهم الكذب [illegible] ان منع التخصيص للكذب [illegible] في الوعيد الكذب
وايضا [illegible] كما سيأتي في النسخ والجواب انه اذا علم ان اللفظ يحتمل التخصيص [illegible] قيام الدلالة
على وقوعه لا يستلزم الكذب ولا البداء ويمنع التخصيص حتى يبقى الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة بلا خلاف
كما اذا قال [illegible] من دخل داري [illegible] وكما اذا قال [illegible] المقصود [illegible]

[illegible] وجوزه بعضهم وذلك في غير [illegible] في غير الفاظ الاستفهام والمجازاة واوجب ابو الحسين في كل الفاظ العموم بقاء
كثرة تقرب من مدلول العام [illegible] وعند الكل واحدة او ثلثة من [illegible] ومنع ابو بكر القفال في الجمع المعرف باللام انه لا يجوز
تخصيصه باقل من ثلثة احتجوا اي احتج من جوز استعمال العام في الواحد بانه اي بان استعمال العام في الخاص
استعمال في غير موضوعه فليس جواز الاستعمال في بعض اولى من بعض [illegible] في الواحد [illegible] الجمع
الاولوية [illegible] اطلاق الجمع المعرف باللام على الواحد للتعظيم [illegible]
[illegible] والحق ان التخصيص ان كان بالاستثناء يجوز الى واحد [illegible] وكذا البدل [illegible]
واحدا [illegible] وان كان بمنفصل غير ما ذكر كالشرط والصفة جاز [illegible] اكرم الناس العلماء [illegible] وان كان بمنفصل فان
كان في غير محصور [illegible] فالمذهب انه لا بد من قرب من مدلوله فيقال من دخل داري فاكرمه [illegible]
[illegible] وكذا اذا قال [illegible] كل من في المدينة [illegible] كذا في شرح العضدي وقوله [illegible]
[illegible] بالتي موضوعها [illegible] الواجب [illegible] زعموا ان المسند [illegible]
[illegible] اذا قيل كل من دخل داري [illegible] العام [illegible]
المخصص المتصل [illegible] الاستثناء والمتصل نحو اكرم الناس الا الجهال [illegible] المنفصل [illegible]
مثل اكرم الناس [illegible] والرابع الغاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا [illegible]
[illegible] البعض نحو اكرم الناس العلماء منهم [illegible] ان منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية ومنها ما يخرج [illegible]
كالشرط والصفة والبدل قوله [illegible] ان المخصص المتصل [illegible] مع ان التخصيص [illegible]
وكذا التخصيص بالمتعلقات العام [illegible] المخصص المتصل ما لا يستقل بالدلالة على
معنى [illegible] العام كالاستثناء والشرط والصفة [illegible] المستقل كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما
[illegible] الشرط المتقدم [illegible] والاستثناء المتقدم على المستثنى منه كقوله ان دخلت الدار فانت
طالق [illegible] الا زيد احد [illegible] الكلام ولا [illegible] الوصف [illegible] اكرم رجلا ابوه [illegible] والاستثناء [illegible]
ليس زيدا [illegible] الكلام [illegible] سواء تقدم [illegible]
[illegible] لا بد من [illegible] اخراج البعض منه [illegible] يراد بالكلام [illegible]
[illegible] والاستثناء [illegible] ليس زيدا [illegible] كذلك [illegible]
[illegible] ليس [illegible] غير مستغرق البعض [illegible]
[illegible] الاستثناء [illegible] الانسان [illegible]
الاستثناء [illegible] الا تسعة [illegible] حقيقي [illegible]

العرض انه في مجازين وهو اولى من واحد ولا يمنع انه في الابتداء الا انه وقد بقي غيره فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع
منه ومن المتصل فيه البعض حقيقة فلا ان كانت الا زيد الا انسان مستقل بنفسه والاخراج المستفاد انما هو من
الحكم وهذا في الاستثناء واما هو واما في الصفة والغاية والتقابل بها انما يستقل الموصوف والصفة في المخصوص حيث
في الفصول ان قلت لم لا يجوز ان يقال لفظ العموم وحده حقيقة في الاستغراق ومع القرينة المخصصة يكون حقيقة في الخصوص
قلت فتح هذا الباب يوجب ان لا يوجد في الدنيا مجاز اصلا لانه لا لفظ الا ويمكن ان يقال انه وحده حقيقة
في كذا ومع القرينة حقيقة في كذا اهـ كلام فان قلت المركب من العام واداة حقيقة في المعنى المراد منه اذ هي تلك
في اللفظ الدال الماخوذ في المركب ان حمل على معنى المجموع يكون التركيب لغوا وان حمل على معنى الا فيكون مشتركا
وموضوعات الاصل فيكون مجازا ولان الفكاك غير المستقل لو افاد التجوز لكان مثل مسلمون والمسلم مجازا لان
مسلمون زيد فيه الواو الدال على الجمع وهو غير مستقل وكذا اللام في المسلم يدل على التعريف وفيه ان لفظ مسلمون وضع
لمعناه حقيقة مع الواو وكذا المسلم واما المخصوص بالمخصص العقلي نحو خالق كل شيء فان ضرورة العقل قاضية بان الشيء
لا يخلق نفسه او العقلي بان يقول المتكلم اني اردت بكلامي هذا المعنى او ما في قوله مستقلة دالة على ان مراده اي شيء فانه
مجاز لانه موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص في الفصول اختلفوا في ان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز فقال
قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا كيف كان التخصيص وقال ابو علي وابو هاشم يصير مجازا كيف كان التخصيص ومنهم من فصل
وذكر وابيه وجوها والحق وهو قول ابي الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا والا فلا لان
القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية اما العقلية فكالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب في
العبادات واما اللفظية فنحو ان يقول المتكلم بالعام اردت به البعض الفلاني وفي مذهب التخصيص يكون العموم مجازا
والدليل عليه ان اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق فاذا استعمل هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا في غير
ما وضع له بقرينة مخصصة وذلك هو المجاز اقول ــ يلزم ان يكون جميع الخطابات مجازا لان الخطاب لا يشمل المعدوم ويختص
بالموجود بناء على مذهب الشيعة والمعتزلة واما على مذهب الاشاعرة فانه يخرج غير القادر كما صرح به صاحب الفصول
ويمكن ان يجعل القرينة لفظية قيد مفهوم فلا يلزم المجاز وايضا يمكن ارادة الطبيعة من حيث هي في ضمن البعض وايضا
تصريح صاحب الفصول بان العام المخصوص في كل صورة مستعمل في البعض اعلم انه يلزم ان يكون النسخ موجبا لمجازية المنسوخ
لانه مستقل واقول الدليل مشترك بين المتصل والمنفصل كما لا يخفى ويجوز التمسك به اي بالعام المخصوص في
الفصول وهو قول الفقهاء وقال عيسى بن ابان لا يجوز مطلقا ومنهم من فصل فالبلخي قال ان المخصص بدليل متصل يجوز
التمسك به والمخصص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به والمختار انه لو خصص تخصيصا مجملا لا يجوز والا جاز مثال التخصيص
المجمل اقتلوا المشركين ثم قال لم ارد بعضهم لنا وجهان الاول ان اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة في كل واحد

الا بالمجمل

واحد من اقسام ذلك الكل اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في القسم الآخر او لا فان توقف على انه
من جزئي التخصيص والاول باطل لانه ان كان كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة في القسم الآخر لزم
الدور ان اشترط كونه حجة في هذا القسم بكونه حجة في ذلك القسم وبالعكس في كونه حجة في ذلك القسم الا يعني بدون
كونه حجة في هذا القسم يكون العام المخصوص حجة في هذا القسم مع انا نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على
السوية فلم يكن جعل البعض مشروطا بالآخر اولى من العكس والقسم الثاني ايضا باطل لانه ان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه
حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند تحقق جميع الافراد ولو توقف كونه حجة في البعض
على كونه حجة في الكل لزم الدور وهو ممتنع ولما بطل القسمان ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة
في البعض الآخر ولا على كونه حجة في الكل فاذن هو حجة في ذلك البعض سواء ثبت كونه حجة في البعض الآخر او الكل
او لا فثبت ان العام المخصوص حجة الوجه الثاني وهو ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض
منتف فثبوت الحكم في غير محل التخصيص واجب وانما قلنا ان المقتضي قائم لان لفظ العام الدال على ثبوت
الحكم في محل التخصيص متحقق والمعارض لا يصلح للمعارضة لانه يمنع ثبوت الحكم في محل التخصيص لا في غير محل التخصيص
فيبقى الحكم في غير محل التخصيص سالما عن المعارض واتم ايضا جعل جواز التمسك بالعام المخصص مطلقا اشارة
الى الدليل الاول بقوله لان كونه اي كون العام حجة في بعض مواده لا يتوقف على كونه حجة في المواد الأخر
والا لزم الدور على تقدير ان يتوقف كونه حجة في بعض المواد على الآخر وبالعكس او الترجيح من غير مرجح ان لم ينعكس
ومع ذلك حجية العام المخصص ايضا واشار الى الدليل الثاني بقوله ولان المقتضي في غير محل التخصيص متحقق ثابت والمعارض
الحكم في محل النزاع اقول ــ لو تم الدليلان لافاد انتاج قولنا العام متغير وكل متغير غير الساعة حادث فالعالم
غير الساعة حادث وفي الشرح العضدي جوابا عن الدليل الاول ان التوقف في القسمين توقف تقدم نحو
اجزاء العلة وتوقف معية كتوقف كون ابنا لذاك على كون ذاك ابا له وبالعكس وكون قيام كل من اللبنتين
الى الاخرى على قيام الاخرى وهذا لا يمنع من الطرفين وليس دورا مطلقا انما الدور في التوقف الاول وانما
كان يعبر عن الثاني بدور المعية اقول ــ كان اطلاق الدور على الدور المعية مجاز كذا اطلاق التوقف
فيه ومن الظاهر انه يكون زيد ابا لا يتوقف على كون ابنه ابنا وبالعكس والا يلزم الدور الحقيقي وفيما نحن فيه اللبنتين انما هو
لتدارك التقليل في تحديد الدليل الاول مبنيا على توقف التقدم وعدم توقف التقدم فتم الاحتجاج ولا يلزم
الدور الثاني ومحقق الحق ابو ثور وابن ابان فجوابه اي قيل العام المخصوص حقيقة وليس بعض المجازات
اولى من البعض ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فيبطل الاستدلال بالعام المخصوص والجواب انه يمنع من عدم
الاولوية فان كل ابان في بعد التخصيص اقرب الى جميع المخرج بعضه بالمخصص من بعضه اقول ــ يظهر من هذا

وهو رفع الحكم عن محل التخصيص كما صح تحقيقه
في صورة مع

الكلام ان الباقي بعد التخصيص لا بد وان يكون متعددا حتى يصح اطلاق كل الباقي وقدر ما يتعلق به ويمكن ان يقال
سند المنع يكفيه الترجيح في بعض الصور وذلك انا نقول ان الاستثناء اخرج البعض فيبقى الباقي بكماله لا ريب ولا
يتصور فيه دعوى الترجيح من غير مرجح وايضا القرينة اذا عينت البعض تعين ولا يجب في الاستدلال استقصاء بالعام
البحث في طلب المخصص اختلفوا في ان التمسك بالعام يجوز ابتداء من غير استقصاء وتفحص كامل ام لا فقال
الصيرفي يجوز التمسك به مطلقا وقال ابن سريج لا بد من الاستقصاء في المحصول احتج الصيرفي بانه لو لم يجز
التمسك بالعام الا بعد طلب انه هل وجد مخصص ام لا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد ما يصرف
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فكذا ملزومه بيان الملازمة انه لو لم يحسن التمسك بالعام الا بعد
طلب المخصص لكان ذلك لاجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ فوجب اشتراكهما
في الحكم بيانه ان التمسك بالحقيقة لا يحتاج الى طلب ما يوجب العدول الى المجاز هو ان ذلك غير واجب في العرف
بدليل انهم يحملون الالفاظ على ظواهرها من غير تفحص عما يوجب العدول واذا وجب ذلك في العرف وجب
في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن اقول التحقيق ان التمسك بالعام من غير
تفحص غير حسن لان التخصيص في العموم غالب كثير حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص غير قوله تعالى ان الله بكل
شيء عليم فالتفحص عن المخصص اولى من عدم التفحص عما يوجب العدول عن العادة بخلاف المجاز فان
العادة جارية في ان المجاز يكون مع القرينة فاذا لم يكن قرينة يحمل على الحقيقة من غير انتظار لا يقال التخصيص
من قسم المجاز فلا يتفحص المجاز تحققا عليه لانا نقول الكلام في كل مجاز لا بعضه والا لما جاز التمسك
بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في جميع احتمالات المجاز وفيه ما مر تفصيله احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده
اي وجود المخصص لا يجوز التمسك بالعام في جميع موارده اذ لا يجوز في صورة التخصيص فقبل الاستقصاء
عن وجود المخصص يجوز ان يكون العموم حجة وان لا يكون والاصل ان لا يكون حجة اتفاقا والنفي على حكم الاصل
هكذا قرر احتجاج ابن سريج في المحصول والحكم فيه انا قد لا يكون عدمه اي عدم المخصص شرطا في الاستدلال
بان يعلم عدم المخصص والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط هذه مقدمة لو سلمت لا مدخل لها في المقام لانا
قررنا عدمه اي العلم بعدمه شرطا في الاستدلال يكفي في اتمام الكلام فانه اذا كان العلم بالعدم شرطا
يلزم بانتفاء العلم بالعدم الاستدلال والجواب يكفي الظن قال صاحب المحصول في جواب الاحتجاج على في العدم
وجه ورد ان ظن الحق ظن كونه العام ... ظن كونه غير ... انا الطلب واحد او العام على العموم اولى من حمله
على التخصيص وما ظهر هذا التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن بهذا عبارة المحصول وتحرير الجواب على
ما قال ابن الهمام ان العلم بعدم المخصص غير لازم بل يكفي ظن عدم المخصص في الاستدلال وهو محقق بعد الفحص

البحث الثالث في الاستثناء

١٠٤

لا تتحقق وقوله الاستدلال لا يحتاج الا الظن بعدم المخصص فاذا كثر البحث تحقق الاستدلال ولا يحتاط المظنون بالاجمال
البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا واخواتها سواء كان في معنى الاخراج فهو سوى وحاشا و
خلا وعدا او اراد بالا غير الصفة كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه بمعنى غير وهو داخل في التخصيص
بالصفة وهذا التعريف للمتصل واما ان الاستثناء حقيقة فيه او لان المتصل هو المخصص دون المنفصل ومن قال
بان الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع قال في تعريف المستثنى انه ما دل عليه بالا واخواتها بالا غير الصفة ونحوها
باخراج بعض ما تناوله اللفظ ومن غير اخراج ما تناوله اللفظ والثاني عرف المستثنى المتصل بقوله ومع قصد
محصورة دار مع ان المذكور يرد بالقول الاول والمعرض لا يطرد وذلك الا لا يطرد فقيل يرد التخصيص بالشرط
مثل اكرم الناس ان علموا وبالوصف كقوله الذين علموا وبالغاية كقوله جاء القوم حتى زيد فان كلها ذو
صيغ محصورة مخصوصة دالة على ما ذكرتم اجيب بان الوصف غير مخرج المذكور بل غير المذكور وكذا الشرط بل وكذا الغاية
الصحيح لان المراد بالدال في تعريف الدال بحسب الوضع وما حتى زيد لم يوضع الا لنفي الحكم عن زيد ولم يوضع لنفي
ارادة الى من الكلام الاول وانما يلزم من ذكره بعد الانبات لزوما عقليا ان كان الى ليس قد كان مستثنى
عليه ان نقض لا ترد وحينئذ اقول قدر ان المراد بالاخراج انه لولا المخرج لدخل في المخرج وهذا صادق
على التخصيص بالاستثناء والشرط وتخالفه على السواء في صورة الاستثناء غير المتصل والا كذلك فهو اهمل الناس غير
العالمين اولا العالمين واهمل الناس ان كانوا غير عالمين او ان لم يكونوا عالمين وانما هو كذلك فقيل يرد جاء
القوم الا زيدا فانه استثناء ولا يصدق عليه انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق انه نقض ظاهر المراد وهو انه
جنس الاستثناء ذو صيغ باعتبار الموارد اقول الا وسائر كلمات الاستثناء لا تدل الا على ان المستثنى
ليس مرادا من اللفظ الدال على المستثنى منه كما دل عليه كتب العربية كشرح الرضي وغيره ولا تدل الدلالة على عدم ثبوت
الحكم خلاف ظاهر في شرح العضد هي تبادر لما الذهن في الاستثناء وانه تناقض لان ذلك
على عشرة الا ثلاثة اثبات لسبعة في ضمن العشرة ونفي الثلاثة صريحا فلا شك انها لا يصدق فان معا واثناقض غير جار سيما
في كلام الله تعالى واضطروا الى تقرير دلالة على وجه اخر غير ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا فيه فقال الاكثر المراد
بعشرة في قوله له علي عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا قرينة لارادة السبعة من العشرة لارادة الجزء باسم الكل
في التخصيص بغيره حيث يقول اشتروا المشركين والمراد الحربيون بدليل الجمع على ما في شرح العضد وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
سبعة له وضع ... مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة والمركبة الا ثلاثة وقيل المراد بعشرة في هذا التركيب
هو معنى عشرة باعتبار افراده فهو متناول السبعة والثلاثة اخرجت منه الثلاثة بقرينة الا فعلى هذا الا للاخراج والثلاثة
المستثنى بمعنى في سبعة ثم اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فلذلك الا انباث ولا نفي اصلا فلا تناقض لانه انا ... فيه

بمقارنة اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لانه لا بد في دفع التناقض من احد التوجيهات الثلاث لانه ان اريد بعشرة
واسند اليه فالتناقض ظاهر اتفاقا [illegible] الا ان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه فان لم يرد العشرة فان اريد بها السبعة
فهو الاول وان لم يرد السبعة وهي مراد [illegible] فقط فيكون مرادا بالمركب وهو الثاني وان اريد العشرة ولم يسند اليه فهو
الثالث واذا تعين احد الثلاث فاذا بطل فحين تعين الباقي فيقول الاولان باطلان كما مر فتعين الثالث
ثم ذكر المص نكتة ان الاستثناء على قول الثالث ليس بتخصيص فان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وما لم يرد
بالعام بعض مسمياته بل اريد بالجميع جميع مسماه وعلى قول الاكثرين هو تخصيص لانه قصر العام على بعض مسمياته وعلى المذهب
الثاني يحتمل ان يكون تخصيصا نظرا الى الحكم فانه عام في الظاهر والمراد الخصوص ويحتمل ان لا يكون تخصيصا اذ لم
يرد به الا العموم كما كان عند الافراد ولم يرد التخصيص فهذا الكلام الخ ولا بد من التنبيه على حقيقة الحال اعلم
ان مدلول اسم العدد ان عشرة اخرجت منها ثلثة السبعة كما ان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شك ان السبعة
بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال الاطلاق او كيف يقال ان الباقي
الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وان كانت باربعة اصلا وانما هي الحاصل
من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة في هذا التركيب فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة وصفت
بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي
من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلوله عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا انه
اسم وضع لها وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشيء باسم خاص وقد يعبر عنه بمركب
دال على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد حتى
يحصل المقصود كما تقول اثنا عشر سبع واربع وثلاث [illegible] والمراد ست اربعة عشر وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كلام القاضي ومن تبعه بالتصريح باتحاد المذهبين هذا كلام الشيخ العضدي واقول [illegible] لا بد من التنبيه على حقيقة
الحال اعلم [illegible] ان الحكم على العشرة [illegible] والوهم يكون [illegible] كل جزء من الاجزاء مثلا قصدنا في قولنا
كل انسان كاتب الا زيدا [illegible] زيد كاتب [illegible] وذلك [illegible] الكل والمقصود الحكم
الاحكام على كل واحد واحد [illegible] المقصود من قولنا كل انسان الا زيدا كاتب [illegible] الحكم على جميع افراد الانسان [illegible] بانه كاتب
بكاتب فالمحكوم عليه هو كل انسان غير زيد فالمحكوم عليه بالكتابة وزيد مسلوب الكتابة فالمحكوم عليه هو كل انسان من غير
تخصيص وهذا صحيح من غير اعتبار مجاز ولما قال ابن الحاجب [illegible] يكون العام مخصوصا بالائمة فلا يصح [illegible] او الخ
لم يرد به الا العموم ثم ان قول الشيخ العضدي ان العشرة التي اخرجت منها الثلثة عشرة ليس بصحيح لانه لو نقص من العشرة
واحد لا يكون عشرة البتة [illegible] الكلام [illegible] الموجه منها الثلثة ليست بسبعة فيكون ارادة السبعة منها

منها مجاز [illegible] الكلام قلت [illegible] لا بد من اجزاء الكلام في كل انسان كاتب الا زيدا بان يقال على المذهب المشهور ان يكون
الانسان الذي هو العام مستعملا في كل انسان مجازا فيما عدا زيد الا انه لا يصدق على الانسان المخرج منه زيد انه انسان فيخرج
منه زيد فيكون مجازا فيه وعلى المذهب الثالث الذي نسب الى [illegible] فلا [illegible] لا يصح ان يقال الباقي من الانسان المخرج منه
زيد [illegible] حقيقة على كل فرد فيكون حقيقة وهذا ليس بصحيح الا ان يقال الكلام ليس [illegible] الانسان وحده [illegible] الكلام في كل
انسان [illegible] العام مع صيغة العموم فلا يصح ان يقال انه لا يصدق على كل انسان مخرج منه زيد انه كل انسان [illegible]
باقي من كل انسان غير المخرج منه [illegible] على كل [illegible] لكن يلزم [illegible] ان يكون [illegible] المركب
من كل انسان [illegible] وعلى كلام ابن الحاجب والشيخ العضدي [illegible] ان التخصيص بالاستثناء
ليس بمجاز [illegible] ولكل [illegible] كاتب الا زيدا لا يصح [illegible] بمجاز
الا انه [illegible] ويمكن ان يعتبر [illegible] ان الاستثناء [illegible] على مذهب [illegible] على مذهب [illegible] في ذلك
ان يكون [illegible] مجازا باعتبار [illegible] ان يقال ان المراد بالعشرة في صورة الاثبات كل جزء منها [illegible] الاستثناء او
ذلك قولنا ليس على عشرة الا ثلثة [illegible] بالعشرة معناها [illegible] الاستثناء [illegible] من احاد العشرة في ضمن
الاثنين [illegible] كون العشرة مجازا [illegible] ان المقصود في مثل العشرة المحكوم عليها بانها في ضمن الاثنين الحكم الواحد
في ضمن الاثنين او في ضمن الثلثة او في ضمن الاربعة كذلك الى السبعة [illegible] الحكم على الثلاثة بانها ليست في ضمن
وفي صورة السلب [illegible] ذلك [illegible] قولنا ليست العشرة في ضمن [illegible] ان العشرة سبعة منها محكوم عليها بالسلب و
[illegible] قال العلامة [illegible] ان حاصل كلام الشيخ العضدي ان العشرة حقيقة في العشرة سواء كان مطلقا او
مقيدا [illegible] من السبعة حقيقة عشرة [illegible] الاعداد انواع متباينة لا يصدق احدها على البعض فليس لفظ العشرة حقيقة
في السبعة ومعلوم ان الحكم في مثل على عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة [illegible] المركب اعني عشرة الا ثلثة
الا ان يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة فيكون مجازا في السبعة وهو مذهب الجمهور ولا ان يكون هو الباقي من
العشرة بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة لا بان يكون المركب موضوعا بازائها بل بمعنى ان [illegible] مستعمل في معناها الحقيقي
والحاصل المجموع معنى يصدق على السبعة [illegible] الحكم [illegible] الخارج [illegible] من حيث انه [illegible]
المركب وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي [illegible] بان المراد [illegible] المذهب الثالث وهو ان
[illegible] المذهبين [illegible] الحكم على السبعة [illegible] باعتبار [illegible]
[illegible] المعنى [illegible]
المذهب الثالث [illegible] المذهبين [illegible] المركب [illegible] الاستثناء [illegible]
الكل [illegible]

العشرة مجازا عن السبعة قلنا من هذا الكلام شرح الشرح واقول ليس اختلاف المذهبين بمجرد ان يكون الحكم
عن السبعة او العشرة مستفادا في كل منهما انما الكلام في طريق تحصيل السبعة من التركيب فانه يتصور بان يجعل
التركيب مجازا في السبعة او حقيقة فيها واختلاف المذهبين بواسطة ذلك ولا دخل لتعدد الحكم بعد اخراج
الثلاثة ايضا ثم اقول انك قد عرفت ان العشرة المخرجة منها الثلثة لا يصدق عليها انها عشرة فيمكن ان
يكون اطلاق العشرة على السبعة مجازا كما تصوروا ولا يمنع قوله لم يكن بمفرداته من الاستعمال في معنى ثم انه
قرر ان هذا لا يصح في قولنا كل انسان كاتب الا زيدا فانه لا يصح ان يقال كل انسان الا زيدا مجاز ان
قلت ان العشرة المخرجة عنها الثلثة يصدق عليها انها سبعة باعتبار وقت ما وليست السبعة كذلك ابدا قلت
السبعة المنتخبة ايضا ثلثة عشرة كالعشرة المخرجة عنها الثلاثة ولا فرق والحق ان العشرة المخرجة عنها الثلاثة
لا يمكن حمل العشرة عليها ابدا انما يطلق مجازا وان العشرة المقيدة كذلك ليس من مراتب الاعداد كما
يظهر من كلام العلامة التفتازاني لانها لا يصدق على شيء اصلا ثم يمكن ان يقال العشرة المخرجة منها جميعا انه
ماهية العشرة المقيدة من قبيل حمل الشيء على نفسه كما في قولنا الكلي لا شيء لا الحمل المتعارف لكن هذا القدر
لا يكفي في كونه مجازا اذ لا يمكن صدق الكلي على نفسه في حد ذاته فتأمل ومما ذكرنا تحقق ان المذاهب
بعد ما حقق في الشرح العضدي ثلثة الاول ان يكون العشرة الا ثلثة مجازا في السبعة الثاني ان يكونا باعتبار
ملاحظة الباقي من العشرة حقيقة في السبعة الثالث ما حققناه من ان العشرة موضوعة للعشرة من غير تحديد و
بمعنى على عشرة الا ثلثة توزيع الحكم ايجابا بالسبعة وسلبا للثلثة وبالجملة الحكم على كل واحد وهذا ظاهر في قولنا
كل انسان كاتب الا زيدا فان الحكم على كل انسان في الاكثر بالايجاب وفي زيد بالسلب وصح حمل كلام
في الاستثناء كما هو المذهب وصح يكون الاستثناء من الايجاب نفيا ومن النفي اثباتا خلافا للمذهبين
اللذين نقلا في الشرح العضدي فان المراد مجموع العشرة المخرجة منها الثلثة السبعة فيكون قولهم عشرة الا ثلثة
كناية عن السبعة وكذا في قول من اراد الباقي من العشرة المخرجة منها الثلثة فلا يصح هذا الشيخ على ما اختاره
ابن الحاجب وجمع من ان في الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ويسمى لذلك زيادة
تفصيل في محله ثم هنا احتمال رابع هو ان يكون الاستثناء من نفس الحكم بان يكون الاستثناء قيدا للحكم مثل
جهات القضايا ويحصل المعنى ان الحكم على العشرة كلها والاستثناء مانع عن وصول الحكم الى الكل الا
في الثلثة فينتفي الحكم الذي في السبعة وهذا الاحتمال على ظاهر كلام التلويح هو مذهب الحنفية في التلويح
الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عنده انه نفي بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض
وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض

المعارض الادون الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم هذا عبارة التلويح فلا يلزم التناقض لان الحكم لو وصل الى الكل ثم
نفي الوصول عن الكل يكون تناقضا وليس كذلك بل يحصل المعنى ان العشرة الحكم على السبعة منها باثباتها في ذهني
والثلثة بانها ليست في ذهني فيكون الاستثناء من النفي اثبات او بالعكس وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول
لولاه اي لولا الاخراج الذي هو الاستثناء ولا يكون كذلك في الاعداد كما في قولك على عشرة الا ثلثة فان الاستثناء
لا اخراج ما لولاه لدخل قطعا اي فيه ادخال المشترك والمجاز اي لو لم يكن في جميع الصور للاخراج لكان مشتركا بينهما يكون
الا اخراج وغيره وان الاشتراك والمجاز خلاف الاصل قوله فيه ان هذا الدليل منتقض بان الاستثناء في الاعداد
لا اخراج اجزاء من الكل فيكون في غيره كذلك والا يلزم الاشتراك او المجاز في شرح الرضي قدس سره فان قيل ان شيخ
في الاعداد قلت ان احد ما يخرج من متعدد والاخر ليس كذلك قلنا لا نم ان يكون المنفصل مخرجا من متعدد من
اجزاء ماهيته بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منفصلا هو المذكور بعد الا مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا ثم لو
كون المنفصل داخلا في متعدد لفظا او تقديرا من شرط لا من تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل في الحد كما ذكره
القوم الا الاحاد المحتاج الى للقوم في الحد اي صيغة الاستثناء او لفظ تنبيه معنى صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل
مجاز في المنفصل اختلف في صيغ الاستثناء اهو متواطئ او مشترك لفظا او مجاز في المنفصل واختار المصنف حقيقة
في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه اي في المستثنى المنفصل لكان من غير جنسه ووجد الاستثناء
من غير جنسه [illegible] لكان اما من اللفظ وهو باطل لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على
ما يخالف جنسه معنى والا لكان مشتركا مع انه خلاف العرف واللفظ اذا لم يدل على غير جنسه معنى لا يحتاج الى
صارف يصرفه عنه فلا يحتاج الى الاستثناء وفيه ان مجرد الدلالة لا يقتضي الاشتراك اذ يجوز المجاز او غيرهما
وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء بتقدير معنى يشتركان فيه لان كل شيئين لابد وان يشتركا في
بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك يصح الاستثناء وقد علم ان العرب لم يجوزوا استثناء كل شيء من كل
شيء فعلم بطلان هذا القسم قوله لانه لو اعتبر الاخراج باعتبار معنى ضمني يلزم جواز استثناء كل شيء
من كل شيء فان قلت بل ان يقول ان قولهم جاء القوم الا الحمار العلاقة اللازمة بين مجيء القوم ومجيء الحمار والا
وليس ان يقال رأيت اصحاب الكهف الا كلبهم اذ لا يلزم استثناء كل شيء من كل شيء الا ترى انه لا يصح استثناء
كل شيء من كل شيء بالاستثناء المنقطع وايضا لا نم ان الاستثناء لو كان حقيقة لكان اخراجا لجواز ان يكونا
اعم من الاخراج كما مر واستدل من قال بصحة الاستثناء في المنقطع بالايات التي ذكرها المصنف منها اربعة احدها
ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وثانيها لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم وثالثها فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ورابعها لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما فانه

بالاستدلال بالآية الأولى بقوله وقوله تعالى أن يقتل مؤمنا إلا خطأ. وجه الاستدلال أن القتل خطأ ليس من جنس
القتل المنهي عنه وقد استثنى فصح الاستثناء المنفصل وبالآية الثانية بقوله إلا أن تكون تجارة عن تراض ليس من
جنس المستثنى منه وبالآية الثالثة إلا إبليس لأن إبليس ليس من جنس الملائكة وبالآية الرابعة إلا قيلا سلاما سلاما
والسلام ليس من اللغو لا يعني كونه أي كون الاستثناء المنقطع حقيقة ومطلق الاستعمال أعم من أن يكون حقيقة السلام السلام
أو مجازا لا نزاع فيه في وجه أن جعل الاستثناء حقيقة في القدر المشترك الذي لا يستلزم المجاز والاشتراك يكون أوسط
وقد أجيب عن الآية الأولى أن المؤمن لا يقع منه قتل المؤمن إلا على سبيل الخطأ فإنه معذور فيه فإن عامد قتل
المؤمن ملحق بالكفار. وعن الآية الثانية أن إلا بمعنى لكن وعن الثالثة أن الملك أعم من ملك الأرض ومن
أو المراد بالملائكة هم ومن معهم تغليبا وعن الرابع أن أهل الجنة ممنوعون مشغولون بهذا أنهم بحيث يعد السلام
لغوا أو يقال السلام طلب السلامة وهو لغو في الجنة ويشترط فيه أي في الاستثناء الاتصال أي اتصال
المستثنى بالمستثنى منه عادة بحيث لا يعد منفصلا عرفا فلا يضر في السعال وطول الكلام الذي لا يعد منفصلا عرفا
والإجماع يستخرج من الاتفاقات كالإقرارات والطلاق والعتق لجواز الاستثناء ولو بعد حين مع الإجماع
على بطلانه وقيل لا يجب الاتصال بل يجوز الانفصال بالنية ولم يتلفظ به كالتخصيص بعد الاستثناء ويروى
عن ابن عباس أنه يجوز الاستثناء وإن طال الزمان شهرا وحمل البعض كلام ابن عباس رضي الله عنه على
الإشارة في النية كما أشار إليه بقوله وقول ابن عباس محمول على أن الآية أي منويته فيه الاستثناء وقت
القول بالمستثنى منه وجواز تأخير اللفظ ظاهر أي تأخير التلفظ بالمستثنى لا معنى شهر والحسن إذا جوز قول
ابن عباس على هذا الوجه يلزم عدم استقرار الاتفاقات المبحث الرابع في أحكام الاستثناء ولا يجوز
الاستثناء المستوعب مثل أن يقال علي عشرة إلا عشرة في الأصول أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ومن وجوز الأكثر للإجماع
الناس من شرط أن لا يكون المستثنى أكثر مما بقي بل يجب كونه مساويا أو أقل وقال القاضي يشترط أن لا يكون
أكثر ولا مساويا بل أقل ويدل على فساد القولين أن الفقهاء أجمعوا على أن من قال له عندي عشرة إلا تسعة
فإنه يلزمه إلا واحد ولولا أن هذا الاستثناء صحيح لغة وشرعا لما كان كذلك إن قيل قال الفقهاء بصحة قول
المقر له علي عشرة إلا عشرة إلا أربعة فيصح الاستثناء المستغرق قلت إذا قال أحد له علي عشرة إلا عشرة يكون العشرة
ملغى فيبقى العشرة إلا [illegible] مع الاستثناء فيكون اللازم في قوله علي عشرة إلا عشرة إلا أربعة ستة ولو اعتبر الأول
يكون اللازم أربعة وعلى تقدير الإلغاء من قال علي عشرة إلا عشرة يؤخذ بعشرة وقول القاضي بالشرط الأول
بطل بقوله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى لأغوينهم أجمعين إلا
عبادك منهم المخلصين لأنه وقع في القرآن استثناء الأكثر لأن من تبعه من الغاوين بيانية لأن الغاوين

المبحث الرابع في أحكام الاستثناء

كلام متبوع. واستثنى الغاوين وهم أكثر من غيرهم لأن الشيطان قال لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين
يفهم من قول الشيطان أن الغاوين أكثر من المخلص وقد ختم بدل قوله وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين إذ
دل على أن الأكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاو ونتيج أن الأكثر غاو وتوقف هذا الدليل
إنما يتم لو كان الاستثناء المذكور متصلا والظاهر من عبادي أن لا يكون للشيطان عليهم سبيل فيكون
الاستثناء منفصلا وأيضا قول الشيطان يحتمل الكذب ودعوى أن كل ما ليس بمؤمن فهو غاو ممنوع فيه
وأيضا كون أكثر الناس ليس بمؤمن لا يقتضي كون العباد والمستثنى منه أقل لأن العباد شامل للجن والإنس
والملك والحجج الاتفاق على صحة قوله بأن الاستثناء بعد المستثنى منه إنكار بعد الإقرار وإنه غير معقول مطلقا
لكن التفاوت التقليل لما كان في معرض النسيان لعدم التفات ما التفت إليه والكثير يكون متذكرا محفوظا لكثرة الالتفات
الملتفت إليه فإذا أقر بالعشرة يكون تلك العشرة بعينها وكأن نوع تفصيل بأن أدى منها شيئا قليلا ونسي ذلك
القدر لقلته فلذلك أقر بالعشرة الكاملة ثم إنه بعد الإقرار يذكر ذلك القدر فوجب أن يكون متمكنا من تداركه
بجواز استثنائه والأقل من الأكثر ولم يوجد هذا المعنى في استثناء المثل والأكثر لما ذكرنا أن الأكثر مظنة الذكر
وإذا ظهر الفارق بقي المقتضي في فساد الأكثر والمساوي سليما عن المعارض وأشار المصنف إلى التعليل وضعفه
بقوله واحتجاجه أي احتجاج القاضي بأن الأصل بطلان الاستثناء مطلقا لأنه إنكار بعد الإقرار وخرج
عنه التقليل لأنه في معرض النسيان فجوز استثناؤه فيبقى الأكثر والمساوي على عدم جوازهما ضعيف لأن الاستثناء
ليس إنكارا بعد الإقرار بل الاستثناء إخراج قبل الحكم فلا تناقض لأن الاستثناء والمستثنى منه كقولك عشرة إلا ثلاثة
كاللفظ الواحد وهو السبعة وقد علمت تفصيل الكلام فيما تقدم. والاستثناء من الإثبات نفي إجماعا ومن النفي إثبات
أن المشهور ذلك لكن المكتوب في كتب الحنفية أنه ليس من الإثبات نفي ولا بالعكس وبالمؤول كلام أهل العربية
أن من الإثبات نفي بأنه مجاز تعبير عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما له لكن إنكار دلالة ما قام إلا زيد على ثبوت
القيام لزيد إنكار للضرورة بهذه العبارة التلويح وقد ناقش بأن إنكار دلالة ما قام إلا زيد على ثبوت القيام
لزيد بحسب الوضع ليس إنكار الضرورة بل إنما هو بحسب العرف والإجماع يحتمل أن يكون باعتبار العرف والحق
دلالة ما قام إلا زيد على ثبوت القيام لزيد يمكن لمن يدعي إثبات القيام لزيد لأن المقصود فهم هذا المعنى من الكلام
وبه يحصل استدلال الحنفية وأما أن هذا بحسب أصل الوضع أو العرف فذا مما لا يتعلق به غرض ثم إن [illegible] معنى
الاستثناء على ما هو المشهور من أن العشرة مجاز في السبعة والثلاثة قرينة على المراد لصيرورة على عشرة إلا ثلاثة
في السبعة ويكون حكما واحدا وكذا على ما في الشرح العضدي أن المراد العشرة المخرجة منها الثلاثة على والمراد السبعة
في [illegible] فإنه أيضا حكم واحد وكذا الحال في قول القاضي أبي بكر أن العشرة المخرجة منها الثلاثة اسم السبعة على [illegible] يكون

وبالعكس
خلافا لأبي حنيفة

على وزانه معنى ما قام الا زيد ولا اله الا الله الا ان المخرج منه ليس بموجود والا حد المخرج منه زيد ليس بقايم
واما وجود الله تعالى وقيام زيد فمسكوت عنه فالحق على هذا ان الاستثناء من النفي ليس باثبات وبالعكس والحق
بعيد المنكر ولا يحتاج ان يقال ان مذهب ابي حنيفة انما هو رفع الايجاب والنفي فحقق الحكمين المعنى ما قام
الا زيد ولا اله الا الله وانا قلنا بعدم الاحتياج لان دليل ابي حنيفة يقتضي السلب الكلي كما اشرنا
على ما قررنا من المذهبين غير المذهبين المنقولين بتقرير الشيخ العضدي ثم الاجماع المشهور والعجب من صاحب
التلويح ان صاحب التنقيح قال فيه ولا تحقيق على المذهبين الاخرين المذهب المختار لابن الحاجب ومذهب الحنفي
الباقلاني فكان احدهما نفي والاخر اثبات بحكم واحد فقط اما على المذهب الباقلاني فلانه انما يتعلق
الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى و
المستثنى منه والا الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه وفي التوضيح ان القول بكون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول وقد ابطلنا الاول فيبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
قال في التلويح واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب
الاول اي مذهب ابي حنيفة واما على المذهبين الاخرين فلا حكم على المستثنى وفيه نظر لان جمهور القايلين بالمذهب الثاني
كابن الحاجب وغيره قايلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس يعني انه اخرجت من الغير بعد ثم
تعلق الحكم بالغير المخرج منها الثلثة وبالسبعة الحكم بعدم الثبوت هذا عبارة التلويح ولا يبعد من صاحب التوضيح الا ان الاقرب
بانه لا يخرج من تحرير المذهب المختار لابن الحاجب والذي هو مذهب الباقلاني واتباعهما الكلام في الواقع كما هو مذهبهم وكون
مذهبهم انه لا يرجح الكلام يكون تقوية للاعتراض ولا يكون في مقابلة صاحب التوضيح وقد علمت انه لا يخرج من مذهبهم الكلام
نظرا ان صنيع الشيخ العضدي بالحيثية تصحيح لكلامهم والذي ما قررنا في بيان مذهبهم فانه يستقيم كلامهم بالحجة ولا حاجة ثم العجب
من صاحب التلويح انه بعد ما فصل الكلام في المقام مما يفيد في الشرح العضدي من المذهبين وما يثبت انه لا ايجاب
اللاحق من اجماعهم ان الاستثناء من الايجاب نفي ومن النفي اثبات فانه لا يتم على التنقيح المذكور والا وان لم
يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكتف في الاسلام بقولنا لا اله الا الله ولا يتم به التوحيد واللازم باطل اجماعا
بيان الملازمة انه انما يتم باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمقصود منه لا يفيد الا اثبات له وانما يفيد النفي
فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهو لا يفيد الا نفي الغير لانه في معتقده ومع علمهم بهذا السؤال ان علماء
العربية استشكلوا المقام فقالوا ان قدر خبرا ممكن يكون معناه لا اله ممكن الا الله وهذا لا يقتضي وجوده تعالى با
الفعل بل امكانه وان قدر موجود لا يدل على نفي امكان معبود بالحق غيره تعالى فلا يكون نصا في الايمان ويمكن ان يقال المقصود
نفي وجود الاله لا امكانه فان قلت ان الكافر الذي يعتقد امكان الاله الاخر لا وجوده لا يكون بهذا الكلام مسلما قلنا

لم يعتقدها احد بهذا الاعتبار وكيف وقد نقل من مشاهير فحول علمهم ان الاله حقيقة هو الواجب والالهة الاصنام الواقع عبدة الاصنام
فانهم ما عبدوا الا ... لانهم كانوا يتوجهون الى الاصنام كما يتوجه المسلمون الى الكعبة لا الى الاله وتوجهوا الى
المعبود والمقصود بهذه الكلمة تمييز الموحد من الكافر لكن المقصود ... القايلين بوجود معبود يستحق العبادة بالفعل
ان يقال المقدر خبرا هو ممكن اي لا اله ممكن الا الله في الذات الموصوفة بالعظمة الموصوفة من بوجوده كما يقال في
ممكن الا محمد في تفسير ان النبي انما يأتي على النبوة بعد نبوة موجود بعد الخلق والعالم لذلك الموجود العالم الان
لكن فيه لا يفيد ... لا خبرا ويقول ان الاله مبتدا او خبر لا اله اذ لا في الاصل ... ادية الحصر زيد لا اله الا
... الله ومعبود بالحق لا غير وقد لا يتم الاستدلال ويمكن ان يقال ان بهذه الكلمة نقلت شرعا الى نفي الالهة
والوجود عن كل من سوى الله تعالى مع الدلالة على وجوده تعالى وقد ... بعض المعتبرين غير الله مستحق للعبادة ويختلف بانا في قولنا
لا اله الا الله بان الامكان ان عنوان الصفة المعتبر فيه الامكان فيكون المعنى لا آلهة مستحق للعبادة الا الله فلا
يلزم المحذور الذي استصعب اهل العربية دفعه وفيه ان هذا الاستدلال على وجود المعبود بالفعل احتج ابو حنيفة اولا بعدم
الثبوت بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا علم الا بخشية في التلويح اورد دليلين على ان الاستثناء من النفي
لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة قد
سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة المقترنة بطهور
باطلة كالصلوة الا في جهة القبلة وبدون النية وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل كرمت رجلا عالما لا يدل
على اكرام كل عالم وكون الوصف علة بانه تحكم حيث لا يحتاج الا شيء اخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع
والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من اهل العربية فضلا عن القايلين بان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما يحنث باكرام عالم واما من حلف لا اجالس الا رجلا
عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين ولكن علم ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد كما في ... قال لا اجالس الا رجلا
على ان القايلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق والحق ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة
كاينة وهو السلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة
الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور
ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في البعض وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم اثبات
ما نفي في الصدر لكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور وهو
باطل ظاهر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد
وهو عدم الجواز وانه ثابت له حكم مخالف له وهو الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور قلت الحق على هذا التقدير

بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الاولى ان يبنى على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة
في حال من الاحوال الا حال اقترانها بالطهور والدليل الاول مبني على ان يكون خبرا والمعنى لا صلوة الا صلوة ملصقة
بالطهور يعني ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فهذا يرجح كالقول ما جاء القوم الا راكبين بمعنى جاءوا
راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على حالة الاستثناء يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس
لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا
عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط هو جواز البعض دون البعض هذا
عبارة التلويح في تقرير الدليل الاول واقول تقرير هذا الدليل على الوجه الذي حرره شراح المنتقى وصاحب الفصول
مخالف التقرير المذكور وقوله ولا يبعد في حق بعض اكثر الاجوبة والدليل على التقرير الثاني ايضا ظاهر الفساد لان لا صلوة
الا بطهور ليس موجبة كلية اصلا وصدق موجبة كلية في مادة لا يوجب ان يكون الاستثناء من الموجبة الكلية فتأمل
على انا نمنع انه يلزم في التقرير الثاني ان يكون المستثنى بمعنى الحال تأمل وثانيها بان الاستثناء يقتضي رفع الحكم
في مثل قولك ما جاء الا زيد ومجرد رفع الحكم لا يقتضي اثبات المجيء لزيد لان رفع الحكم بالمجيء عن زيد لا يقتضي الحكم
بمجيء زيد لان الاول اعم من الثاني كما اشار اليه المصنف بقوله وهو اي رفع الحكم بالمجيء عن زيد اعم من الحكم والاثبات بالنفي
اي الحكم بمجيء زيد والاعم لا يستلزم الاخص فلا يلزم الحكم بمجيء زيد لان السكوت عن مجيء زيد لا يقتضي اثبات الحكم
وثالثها بان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية اي للصور الخارجية او ما هو بمنزلتها فصرف
الاستثناء الذي هو من الالفاظ الى الحكم الذي هو من الصور الذهنية يقتضي رفعه اذ زوال الصورة التي هو الحكم فلا يستلزم
الحكم بمجيء زيد اذ عدم العلم بالعدم والى هذا اشار المصنف بقوله ولا يستلزم الحكم بالثبوت لتحقق الواسطة وصرف
الاستثناء الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم الخارجي اي رفع رفع المجيء عن زيد وهو عين المجيء وحاصل الكلام
ان الاستثناء يقتضي عدم الصورة الذهنية ولا العدم الخارجي وعلى الاول لا يستلزم الحكم بمجيء زيد وعلى الثاني يستلزم
الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات وتعلقها بالامور الخارجية بتوسط الامور الذهنية
فيكون محل الاستثناء ومتعلقه الحكم اولى والجواب عن الاول ان معنى الاستدلال انه لا يجوز لا صلوة الا بطهور ونحوه
ان الاخراج بالاستثناء ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير فالمعنى لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح
الا نكاحا بولي فيبطل النقض اقول فيه بحث لان كلام التلويح صريح في ان المستدل يقدر في المستثنى ايضا صلوة
فلا يدفع النقض بالتقدير المذكور واقول قد مر ان الصلوة لا تطلق على الباطل فلا يصدق الصلوة على الحال على
خلاف التقدير فيبطل الدليلان المذكوران في التلويح لكن الحق ان لا يكتفي بمجرد تقدير الصلوة بل لا بد من ان يتوصل الى الصحة
لا يطلق على الفاسد فيصح ان يقال ان الموضع في صدر الكلام نكرة والنكرة في سياق النفي تعم وهو معنى الفرد قوله في سياق النفي

النفي فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان قيل فما ينفي هذا الحكم وثبت نقيضه وهو جواز شيء من
الصلوات اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي ويمكن ان يقال ان لا صلوة الا بطهور بعضها من قبيل ما قال صاحب
الكشاف في لا اله الا الله حيث قال اصله لا اله الا زيد لا اله الا الله يفيد الحصر ومعناه الا الله معبود بالحق لا غيره فكذا المعنى صلوة
الا بطهور الصلوة بطهور لا غير وعن الثاني وهو ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو لا يستلزم اثبات الحكم وعن الثالث
وهو ان الاولى ان يصرف الاستثناء الى الحكم انما وارد ان منقوضان بما وافقنا ابو حنيفة في طرف الاثبات يعني
في جاء القوم الا زيدا بان يقال الاستثناء رفع الحكم ورفع الحكم لا يقتضي الحكم بعدم مجيء زيد ويقال بان الاخراج يرجع
الى مدلول اللفظ اصالة فيكون الواقع سكوتا عنه في زيد مع ان ابا حنيفة وافق في ان الاستثناء من الاثبات نفي
فيلزم عليه خلاف ما ذهب اليه وفيه انا لا نسلم ذلك على تقدير ما اشتهر على ما ذكرنا في التلويح ما ذكره من ان الصور الذهنية
والامور الخارجية متحدان بالذات فالاستثناء من احدهما عين الاستثناء من الآخر على ان دعوى ان الاستثناء يقتضي
رفع الحكم انما يصح اذا رجع الاستثناء الى الحكم وايضا فنقول مدار الدليل الثالث ايضا على ان الاستثناء هو رفع الحكم لان الحكم
وان اثبات الاختلاف بينهما الا في شيء واحد وهو ان الاستثناء يرجع الى الحكم مذكور في الثالث مع احتمال ان يرجع الاستثناء
اي الى ما يرجع وبيان اولوية رجوع الاستثناء الى الحكم وذلك لا يوجب اختلاف الدليل ثم ان قوله ان مجرد رفع الحكم لا يقتضي
مسلم لكن الخصم يدعي الاجماع على ان هنا حكمين والاستثناء يدل على الحكم الثاني ولا يرجع ان الاستثناء اخراج ليس
الحكم يلزم عدم الكذب في الاستثناء ولو سلم فرق ظاهر بين عدم الحكم والحكم بالعدم على انه قد تقرر ان الاستثناء ليس
الحكم على زعمهم اختلف في تقديره الاستثناء اراد المصنف الاشارة الى المذهب المشهور في الاستثناء على ما هو تفصيله
فقيل الى بل جمهور اهل العربية المراد بالمستثنى منه مثل عشرة في له علي عشرة الا ثلثة السبعة ثم لم يعبر عنها بلفظ الباقي
فيه ٢٢ الاستثناء دليل وقرينة عليه على الباقي الذي هو السبعة وتضعف هذا الوجه بوجوه حجة الاول اتفاق
اهل العربية على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي لم يكن ثمة اخراج كذا في الشرح العضدي ولو
قدر انه على الاخراج في التخصيص على انه لولا المخصص لدخل في العام ما يسمى مخرجا الثاني بانا نقطع ان من قال اشتريت الجارية
الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها ولا يلزم الاستثناء نصفها من نصفها ويلزم ان يراد قطعا مع انه لو اراد ذلك لزم التسلسل
لان المراد هو الباقي بعد الاخراج فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف الثالث بان كل احد يقطع ان الضمير
عائد الى الجارية بكمالها لا الى النصف الا ان يقال بالاستخدام وهو خلاف الظاهر الرابع بانه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا
يمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نص في الكل وكذا نعلم ان العشرة تنص في مدلولها له
كذا في الشرح العضدي وفيه ان العشرة المخرجة منها الثلثة لا يصدق عليها العشرة فيكون مجازا ولا يبطل
استعمال النصوص اذا دلت قرينة على مجازية العشرة. الخامس انا نعلم انا نسقط الخارج من العشرة وان المسند اليه

هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره اذ فيه ابقاء اللفظ المفردة على وضعها لكن
وقيل المستثنى والمستثنى منه نحو عشرة الا ثلثة عبارة عن الباقي اعني السبعة بان يكون عشرة كزاء زيد والا كياء او
ثلثة كدال الدال فهذا اى للباقي صيغتان اى موضوعتان احدهما بالوضع الشخصي وثانيهما بالوضع النوعي وما انه لا يقال
احد بان هنا تحقق الوضع النوعي كذلك وهذا مذهب القاضي الباقلاني على ما نقله الجمهور ولما نقل عن الشرح العضدي
ويرد ما قلنا من عدم تحقق الاخراج وقد يقال انه يلزم ارجاع الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها الى الجزء
الذي لا معنى له ويمكن ان يقال بنظر الاستخدام وايضا يقال ما وجد كلمة مركبة من ثلثة اجزاء معربة كذلك غير الحكية
والمنقولة بالاستقراء في كلام العرب وفيه نظر ثم استدل جمهور اهل العربية على ان المراد بالعشرة السبعة بانه لا يمكن
ارادة العشرة لانا نعلم انه ما اقر الا بالسبعة فتعين والجواب انا نحكم به باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد
الاخراج فيكون اقرارا بالباقي وهو السبعة لذلك لا لان المراد بالعشرة سبعة واستدل القاضي الباقلاني
بانه اذا بطل ان يكون المراد العشرة لدليل الاولين وان يكون سبعة لما ذكر في ابطال المذهب الاول تعين ان
يكون المجموع سبعة لانه لا بد من احد الثلثة واجيب بما تقدم هذا كلام الشرح العضدي واقول
يفهم من دليل القاضي انه لا يليق كلامه على ما حمله الشرح العضدي الا بتاويل بعيد والحق ان المراد بالمستثنى
منه معناه وهو العشرة ثم اخرج بالاستثناء بعضه اى الثلثة من العشرة واخرج الثلثة منها واسند بعد الاخراج
كانه قال على عشرة مخرجة منها الثلثة فاذا كان الاسناد بعد الاخراج لا يكون الاستثناء رفع الحكم كما حسبه
ابو حنيفة وظهر ايضا ان الاستثناء المستوعب غير معقول وانما وجه المصنف هذا التحقيق ليعلم بطلان ما ذهب
اليه ابو حنيفة لكن قد علمت مما تقدم ان كلام المصنف هذا مبني على فهم الجمهور لا ما حمله البعض على التفصيل الذي
مر واذا حمل على ما مر لا يتوجه اكثر ما استدلوا به على ابطال مذهب الباقلاني وغيره واذا تعدد الاستثناء
كما في قولنا لفلان على عشرة الا خمسة والا اربعة رجع الجميع الى الاولى والا اربعة الى المستثنى منه مع العطف بان
يكون الاستثناءات بعضها معطوفا على بعض فانه في صورة العطف يكون الكل عائدا الى المستثنى منه لا
ما اذا لم يكن بالعطف فانه لا يخلو ان يكون الاستثناء الثاني اكثر من الاول او مساويا له عاد ايضا اليه كقولك له
على عشرة الا اربعة الا خمسة فان الا خمسة لا يمكن ان يكون استثناء من اربعة وان كان اقل من الاول كقولك له على
عشرة الا خمسة الا اربعة فالاستثناء الثاني لا يخلو عن ان يكون عائدا الى الاستثناء الاول فقط او الى المستثنى منه
فقط او اليهما معا او لا الى واحد منهما والاول هو الحق والثاني بطلان القريب لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من التساوي
والثالث ايضا باطل لانه يلزم ان يكون نفيا واثباتا وهو ممتنع والمصنف اشار الى التفصيل المذكور بقوله او مساواة الثاني كقولك على عشرة الا
الا خمسة او زيادة كقولك على عشرة الا خمسة الا ثمانية والا اى ان لم يكن مساويا ولا زائدا رجع الى المتلو لانه الاقرب للقرب الثاني م

المجموع المركب من المستثنى والاستثناء الثاني ولا المستثنى منه والا لزم التناقض ان جعل عائدا الى المجموع او ترجيح المرجوح
اى الابعد ان جعل عائدا الى المستثنى منه مع صلاحية الاقرب واذا اتفقت الجمل بان لا يتحقق بينها الاختلاف
في الشرح العضدي واذا تعاقبت الجمل بعضها معطوفة على البعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن ان يرد الى
الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع فيه انما الخلاف في الظهور فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع اى كل واحد
من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايهما وقال
المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في المأخذ لانه
يرجع الى الاخيرة فتثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها لا كالحنفية لكن ههنا لعدم ظهور تناوله وهناك لظهور عدم تناوله
وقال ابو الحسين ان ظهر ان استقلال ان الثاني بعض الاولى بالاضراب عن الاول فللاخيرة والا فللجميع هذا عبارة
ويفهم منه انه لا نزاع الا في الاظهرية بخلاف قول المصنف فعنده ان في عوده الى الجميع قياسا على الشرط اى كما ان
الشرط يقتضي عدم تعلقه بكل واحد من الجمل فكذا الاستثناء والجامع كونهما غير مستقلين وهذا القياس يقتضي ان
لا يتقيد بالعطف بل باتفاق الجمل ان فات الاختلاف بالنفي والاثبات لوجب التناقض فيه الاختلاف
اي من الاختلاف بالنفي والاثبات كما سيجيء وقياسا على تكرار اى قول الخامس بل رجحه ونحته الاستثناء فان الاستثناء
يرجع الى الجميع فكذا في الكل ولا تفصيل العطف التسوية لان العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين اضرب
الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين اضرب الذين هم قتلة وسرقة وزناة الا من تاب قال الحنفية
يرجع الى الاخيرة فان الاستثناء اقرار بعد الانكار وابطال لما قد يتمكن بالضرورة لئلا يلزم ان
يكون الكلام لغوا وهو يندفع بالعود الى الاخيرة والى هذا اشار المصنف بقوله لانه خلاف الاصل فيما لا يندفع
محذوره الضرورة اى لا يندفع تحقق اللغو في الكلام فيما يرفع الضرورة وهو الواحد اى يكتفي بما يرفع الضرورة وهو الاخير
ولانه في باب الاول مع احتمال ان لا يرجع الى الاخير كما قال المصنف واختصت الاخيرة للقرب واعترض عليه في المغنى
بانه من مخالفة الاستثناء الاصل لا نقول فيها ان المستثنى والمستثنى منه كلفظ الواحد الدال على الباقي مع احتمال
الاستثناء بمثله وبالشرط فانهما غير مستقلين عائدان الى الجميع ولانه اى لان الاستثناء لو ان رجع
الاستثناء الى الاخيرة في الاستثناء ومن الاستثناء وهكذا في غيره فعلى الاشتراك على تقدير ان يكون تارة للاخيرة
وتارة للكل واحد والى انه على تقدير ان يكون حقيقة في الاخيرة مجازا في الاول اقول لا ريب في ان الكلام
انما الكلام في الاظهرية فالمجاز او الاشتراك لازم واعترض المصنف في المنتهى بان الحكم في الاصل حصل ممتنع
الحكم في الجميع وهو غير ثابت في محل النزاع فهو قياس خال عن جامع اقول قد قررنا ان البحث انما هو في
الاظهرية العود الى الثاني او الكل ومحل العود الى الكل او الى الاخير لا نزاع فيه فالمجاز او الاشتراك لازم لا كلام

فيه لان الظاهر انه اي المتكلم لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه فالجملة الاولى لم يبق له فيها غرض
بعد ذكر الجملة الثانية قوله هذا منقوض بالشرط كما مر والعرض المعرض في النهاية على هذا بانه منع من عدم
الانتقال الا بعد استيفاء غرضه فانه تعيين محل النزاع فيكون مصادرة وقوله ليس هذا مصادرة فان المدعى
ان ظاهر الحال ان المتكلم اذا انتقل الى الجملة الاخرى فرغ من الجملة الاولى وهذا ليس مصادرة قال السيد المرتضى وجوابه
بالاشتراك اي بان الاستثناء يطلق تارة للقريب وتارة للقريب والبعيد فيكون مشتركا بينهما لان الاستعمال
دليل الحقيقة وقد وجد فيهما اي وجد الاستثناء في كلام البلغاء تارة عائدا الى كل واحد من الجمل او في مختصا بالاخيرة
وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك وقوله واذا جعل البحث في الاظهرية لا وجه لدعوى الاشتراك
كما لا يخفى وايضا الاشتراك ان يكون للفظ واحد معنيان وفي الصورة المذكورة لا يظهر كذلك قوله فحسن الاستفهام
اي حسن الاستفهام من السامع بان يسال عن المتكلم ان الاستثناء راجع الى الاخيرة او الجميع وهذا علامة الاشتراك
وقد مر في كلام المص جوابها وتعلق كل الحال في الحال نحو ضربت فلانا في دار زيد قائما والظرفين نحو وبعضها ح
الزمان والمكان نحو ضربت فلانا في دار زيد يوم الجمعة في الدار امام الامير اذ يحتمل فيما ذكره من الحال والظرفين
ان يكون المتعلق بجميع الافعال وان يكون بما هو اقرب والعلم باحتمال الامرين من مذهب اهل اللغة ضروري
واذا صح ذلك في الحال والظرفين فكذا يصح في الاستثناء والجامع ان كل واحد منهما فضلة قوله تقدم
ان النزاع في الاظهرية والغرض المعرض في النهاية انه يلزم من ثبوت الحكم في الحال والظرفين مع انه قياس في اللغة اختاره
في هذا الكتاب ان القياس في اللغة واقع وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى بان تختلفا نوعا بان يكون
احدهما امرا والاخر نهيا ومثال ذلك سواء الجملتين المعنية كالقذف في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
فان احدهما امر والاخر خبر فعلى هذا يكون المثال المذكور مما يتعلق الاستثناء بالاخيرة لكن في الشرح العضدي انه
مما لا يظهر اضرابه فيتعلق بالجميع او الا تتحد القضية نحو اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا زيدا هذا مثال لاختلاف
نوعا وفيه الاختلاف اسما وحكما ايضا ومثال المطابق للاختلاف فقط نحو اكرم بني تميم وبنو تميم يكرمون
او لا يتحد اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال فان كليهما امر فتحد النوع وان اختلاف في الاسم
نحو ربيعة ومضر وكذا الاختلاف في الحكم فان احدهما اكرام والاخر اطعام او احدهما اي لا يكون الا اختلاف
اما في الاسم او في الحكم وسيأتي مثاله في جزء الكتاب اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال واطعم ربيعة واكرم ربيعة
الا الطوال الاول مثال لاختلاف الاسم دون الحكم والثاني بالعكس فان الاستثناء فيهما يرجع الى الاخيرة
للقرب وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال فان

الا الطوال ح

فان حكم الجملة الاولى وهو اكرم مقدر في الثانية او اسم الجملة الاولى اعني ربيعة في الجملة الثانية مثل اكرم ربيعة واخلع
عليهم الا ان جيرانهم راجع الى ربيعة فاعاد الاستثناء الى الجميع لان الثانية لا استقلال لها الا مع الاولى فوجب
رجوع الاستثناء اليهما معا لتقييدهما ثانيا قوله في الشرح العضدي بعد اختلاف الاسم والحكم في عداد الاضراب
وعدم الحصول وكلام المص من اقسام عدم الاضراب والاول اظهر في الشرح العضدي الجملة عند الاقسام الاربعة التي هي
للاضراب وعدم ظهور الاضراب لوجهين احدهما ان يكون الاسم الثاني ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما او اختلفا
فيها او في احدهما نحو اكرم بني تميم واستاجرهم او اكرم بني تميم وهم طوال ثانيهما بان يشتركا في غرض نحو اكرم بني تميم وضع
عليهم او وهم مترفون فان الوصف هو التعظيم انتهى وقد يقال مما لا يظهر فيه الاضراب فاربعة اقسام المتحد نوعا في النوع
والحكم المختلفان فيها المختلفان في الحكم دون النوع وبالعكس وهذا التفصيل حسن قال ابن الحاجب فظهر الجملة
انه ان ظهر انقطاع الجملة الاخيرة عما قبلها لامارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللكل وان لم يظهر وجب التوقف
في الشرح العضدي هذا المذهب يرجع الى التوقف فان القائل بانا نقول به عند عدم القرينة ووجه اختاره حقا
فلم يذكره وهو ان الاتصال يجعل كلا واحدة والانفصال يجعلهما كالاجانب واذا لم يظهر الاتصال والفصل
الشك قوله فعلى هذا يكون هذا التفصيل حسن خارجا عن البحث لان الكلام فيما اذا لم يظهر علامة الاتصال و
الانفصال فمع عدم ظهوره الاضراب يحتمل صحة الشك والوقف لكن التفصيل في عدم الاضراب ما فيه وقد اعرضنا
على ما تقدم من الادلة في النهاية ولكن اكثرها اعراضا خارج البحث من ان الاستقلال تارة يكون في الحقيقة وتارة
يكون مجازا فلا يستدل به لعدم دلالة العام على الخاص وكذا الاستفهام يحسن في غير الحقيقة كما في افراد المشترك فلا
يستدل بالاستفهام والاستعمال على الحقيقة وكذا اللغة لا تثبت بالقياس فلا حاجة الى قياس الاستثناء على الحال والظرف الا
والكلام كما اشرنا البحث الثاني في مفهوم الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذات المؤثر فيخرج جزء السبب اذ يحتاج اليه ذات البحث في مفهوم الشرط
المؤثر كذا في الشرح العضدي وفيه ان هذا صادق على ذات المؤثر فانه يتوقف عليه تاثير المؤثر والجواب ان المراد ما يتوقف
عليه التاثير بعد تحقق المؤثر كما يشعر به العبارة فلا يصدق على ذات المؤثر وجزئه وهذا التعريف صادق على العلة الغائية المطلق
العدد والمادة والصورة واذا اريد بما يتوقف عليه فاتحة دفع النقض بالمادة والصورة وقد عرف الوالي بالا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد عليه ان هذا التعريف يشتمل على الدور اذ المشروط مشتق من الشرط فيه اخذ
مطرد لان جزء السبب كذلك واجيب عن الاول في الشرح العضدي بان ذلك بمثابة قولك شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه
وفيه ان تعقل حقيقة المشروط لا يحتاج اليه وعن الثاني ان جزء السبب قد يوجد السبب دونه اذا وجد سبب آخر وهذا
فيلزم ان الشرط قد يكون له بدل كالسبب وجزئه فيلزم خروج الشرط المذكور وقد يجاب بان مادة النقض فيما اذا كان السبب
منحصرا والتعريف الذي اختاره ابن الحاجب هو ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والشرط علية

فى الشرح العضدى ان الفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشئ بنفسه فى الغالب او
عداراد بالسبب المؤثر ثم لو كان هذا التعريف باطلا ويرد لان تعريف الدوال ايضا كذلك نعم هذا التعريف منقوض
بجزء المعلول كالمادة والصورة وبالغاية والاولى ان يقال انهم فى هذا المقام ليسوا فى صدد تمييز الشرط بوجه صادق كما
وقع فى تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد واعتذر السيد قدس سره بمثل ما قلنا فى شرح المواقف واعترض عليه بانه غير
منعكس لان الحيوة شرط العلم مع انه لا يتصور ان يؤثر فى العلم اذ علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث والعلم قديم فلا
يتصور فيه ان يؤثر والحق ان اطلاق الشرط فى العلم والحيوة بمعنى لغوى يراد به الاشتراك وليس كلامنا فيه على ان الحق
ان العلم عين الذات كما هو مذهب المص والا يلزم ان يكون العلم صفة ممكنة موجودة غنية عن المؤثر وهو موجب لعدم
اثبات الصانع وصيغته ان اى يستعمل هذه الصيغة بمعنى الشرط لانه لا يستعمل الا فى الشرط حتى ينتقض بمثل القضية لا
او اللزومية مثل ان كان زيد ابا سعد فسعد ابنه ولهذا يقبح بالمحقق فى قولك ان جاء القفل فلزيد درهم فان مجئ القافلة
ليس امرا محققا بخلاف طلوع الشمس فلا يقال لك بعد ان طلعت الشمس وهذا باعتبار الشرع والاستعمال فى مثل
قولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لا يقال ليس المراد اختصاص ان بالمشكوك بل المراد اختصاصه عن المحقق لانا
لانا نقول هذا غير صحيح لان المحقق يجئ فى اذا مثلا ومن صيغ الشرط اذا ويشترك بينه بين المشكوك والمحقق ان واذا
يشتركان فى كونهما صيغة الشرط وغيرها فانا فى ان ان للمشكوك واذا تدخل فيهما على السواء وباقى صيغ الشرط من وما
ومهما واى واين ومتى وحيث واذما وانى وحيثما ونظايرها المشهورة وشرط اى شرط الشرط الاتصال
كما مر فى الاستثناء لكنه اختلف فى الاستثناء والاولى تقديمه لا خلاف فى جواز تقديم الشرط انما النزاع فى اولوية تقديمه
فى المحصول والشبه ان يكون الاولى هو التقديم خلافا للفراء لان الشرط متقدم فى الرتبة على الجزاء لانه ما يتوقف عليه تاثير
المؤثر وما يستحق التقديم طبعا يستحق التقديم لفظا واشار المص الى هذا الجواب لتقدمه طبعا لكن ان ان من العلية نظر
كلام الا ان محل النزاع فيما اذا كان ان ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وقد يتحد الشرط والمشروط نحو ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود وقد يتعدد ان نحو ان كانت الشمس طالعة وكانت تكلمت فعبدى حر ولك درهم او احدهما اى
قد يتعدد الشرط وحده نحو ان كانت الشمس طالعة وان كان عندى حاضرا فهو حر وقد يتعدد المشروط وحده نحو
ان كانت الشمس طالعة فعبدى حر ولك درهم ؛ على البدل نحو ان دخلت الدار او كلمت زيدا فلك درهم او ان ايقاع الجميع
افطرت فى رمضان فاعتق او اطعم او صم ويحكم فى الرجوع الى الجميع فى الجمل المتعددة او ما يليه كحكم الاستثناء سواء
تقدم الشرط او تأخر فى صورة تعدد الجمل ويكون الشرط واحدا او متعددا مقدما او متاخرا يرجع الشرط الى ما يليه
او الى الجميع خلاف والمص اختار انه كالاستثناء كما مر تفصيله ووافق ابو حنيفة الشافعى هنا فى ان الشرط يرجع
الى الجميع وان خالف فى الاستثناء ولانه قال بانه ابطال وخلاف الاصل فيكتفى باقل ما فيه

ما فيه الكفاية بخلاف الشرط فى المحصول المختار التوقف فى الشرط كما فى الاستثناء مع انه اختار فى المحصول التفصيل
الذى قال المص انه حسن ونقله عن ابى الحسين البصرى ويمكن ان يقال ان مع التفصيل الى التوقف
كما فصلنا والشرط اما عقلى كالحيوة للعلم او شرعى كالطهارة للصلوة مثلا او لغوى نحو ان دخلت الدار اكرمتك
وتعدد اراد بها ما لا يقتضيه العقل او الشرع بل بسبب وضع اللغة والمشروط يحصل عند وجود المؤثر في اول زمان الشرط ان
امكن وجوده وقت وجوده والا فقد وصرح المص فى المحصول الشرط على ثلثة اقسام احدها الذى لا يستحيل وجوده دفعة سواء كان
ذلك لانه فى نفسه واحد لا تركيب فيه او كان مركبا لكن لا يدخل فيه شئ من اجزائه فى الوجود الا مع الاخر
وثانيها ما يستحيل ان يدخل جميع اجزائه فى الوجود كالكلام فان المتكلم حين يشرع فى الجزء الاول لا يكون الثانى
حاصلا وحين حصل الثانى يكون الاول فانيا وثالثها ما يمكن ان يدخل فى الوجود تارة بمجموعه وتارة يتعاقب اجزائه
ثم نقول على هذه التقديرات الثلثة فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان الشرط عدمها فالحكم حصل فى اول
زمان عدمها وان كان الشرط وجودها فنقول اما فى القسم الاول فالحكم يحصل مقارنا للاول زمان وجود الشرط
واما فى القسم الثانى فانه يحصل عند حصول اخر جزء من اجزاء الشرط لانه ليس لذلك المجموع وجود فى الحقيقة بل
اهل العرف يحكمون عليه بالوجود وانما يحكمون عند حصول اخر جزء منه والحكم كان معلق على وجوده فوجب
ان يحصل الحكم فى ذلك الوقت واما فى القسم الثالث فنقول اما تحقق وجوده حينئذ عند دخول جميع اجزائه فى
الوجود دفعة لكن فى القسم الثانى عدمنا عن هذه الحقيقة للضرورة وهى مفقودة فى هذا القسم فوجب اعتبار الحقيقة
حتى ان حصل جميع اجزائها دفعة واحدة ترتب الجزاء عليه والا فلا هذا مقتضى البحث العلمى الا اذا قام دليل
شرعى على العدول عنه هذا عبارة المحصول فقول المص اول زمان الشرط اشارة الى القسم الاول وقوله والا ففى
جزء منه الى القسمين الاخرين اقول يشعر هذا الكلام بان وجود الحكم عند تحقق الشرط لازم وهو محل نظر لان
المراد بالمؤثر استجماع جميع ما يتوقف عليه التاثير غير الشرط او المراد انه قد يتحقق وايضا العرف يحكم بوجود الكلام الى انتهاء

الكلام اعلم ان الشرط فى اللغة يستعمل فيما هو سبب غالبا وكذا يدل على ان العلة يحقق جميع اجزائها عند تحقق الشرط
فلذا حكموا بان وجود الشرط يستلزم وجود المشروط كانه بمنزلة شئ كذا افهم من الشرح العضدى البحث السادس
فى الصفة وهى تقتضى تخصيص الموصوف بها الصفة قد تكون اخص مطلقا او من وجه فيفيد التخصيص وقد تكون للتخصيص
باعتبار صفة المضاف اليه نحو فالحاجة الى الصدقة على العام كما فى قولهم اكرم بنى تميم الطوال اذ جعل الطوال صفة القريش
مثل اكرم بنى تميم الطوال فان غير الطوال خارج وحكمها حكم الصفة فى الرجوع الى الجميع او الى الاخير عند التعدد كالاستثناء
اذا لم يكن قرينة تدل على ان الصفة للجميع او الاخير مثلا لو اكرم العلماء والفقهاء الزهاد بخلاف اكرم العرب والعجم المؤمنين
فان الصفة فيه عائدة اليهما البحث السابع فى الغاية ومن طرف الشئ ايا ما حتى كقوله اتموا الصيام الى الليل وحكم لو لا الصلوة

البحث السادس فى مفهوم الصفة
البحث السابع فى مفهوم الغاية

بعد طلوع الشمس الى نصف النهار والفاظ الدالة على الغاية حتى والى كما مر فتفصيل مضمونها ولا بد من مخالفة ما بعدها
لما قبلها في الحكم الشرعي والالم يكن غاية باعتبار الشرع ولا يتوجه مثل ترك الشوك الى نصف الساق ثم الى الركبة ان
كانت منفصلة بمنفصل محسوس كصيام النهار المنفصل عن الليل محسوسا دخل الا اي ان لم يكن منفصلة بمحسوس فلا يدخل
ما بعدها لما قبلها كالمرفق فان المرفق داخل في الغسل الوضوء لان الغاية ليست في هذه الصورة بمحسوس والحق ان
الغاية مطلق مخالفة في الحكم لما قبلها وفي المرفق نغسل بالاحتياط لا بالذات ولا يجمع تعددها اي لا يجمع تعدد غاية لحكم
من جهة واحدة بحسب الشرع كما يقال تحرك من هنا الى الموضع الفلاني ومنه الى موضع كذا فانه يكون بالحقيقة لا
الغاية والالما نشأ الاخير من العرف ان ترتبت كما في قوله تع لا تقربوهن حتى يطهرن اي حتى ينقين ويغتسلن
او المجموع ان العطف كقول الفقيه لا تقبل حتى يستقبل القبلة ويتوضأ ويغتسل فانه هو المجموع وفيه انه جعل اشكال
من جهة واحدة مشكل وان قلت فتعدد الغاية بجواز الفصل ان ثبت في الخصوص بالمنفصل كما فرغ من التخصيص لا
يستقل شرع في بيان التخصيص بما لا يستقل وفيه مباحث ثمانية البحث الاول يجوز التخصيص بالعقل الا ما مر ورد كلامه
نحو من قوله تعالى خالق كل شيء فان الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته قدر ان الشيء هو الموجود فلا تخصيص الا
الاشاعرة ذهبوا الى ان الموجود ما يقع منه ذاته تع فيكون خالق لنفسه قلت يجب ان هذا ليس خلقا لكن تدخل
ان الشيء لا يقتضي ذاته والا يشتد بابتداء اثبات الصانع او التخصيص بالعقل نظرا كاخراج الصبي والمجنون من خطاب الحج فان
العلم شرط التكليف عقلا واحتجوا اي المانع انا نعلم من جهل العقل مخصصا الا لو كان التخصيص متأخرا عن العقل المخصص
لا يجوز ان يكون متقدما وثانيا بالقياس على امتناع النسخ بالعقل اي لو جوزتم التخصيص بالعقل فيلزم جواز
النسخ ايضا بالعقل لكن التالي باطل بيان الملازمة ان هذا الحكم وهو كونها بيانا لا ريب لا حد فيه والجواب النسخ
من الصوري اي لا نسلم ان التخصيص متأخر عن العقل بل عن بيان العقل فان البيان فرع وقوع الكلام الذي
يجري فيه التخصيص والا لقول ان النبي صلى الله عليه وآله لا يكون بيانا فان النبي موجود قبل الحكم مع ان المخصص
ليس ذاته بلا كلام ويبطل القياس لمقطوع اليدين في غسلها ممنوع عنه لتحقق النسخ عقلا ايضا فيبطل
الاستدلال قال المصنف في النهاية والتحقيق ان النزاع لفظي لان من قال ان العقل مخصص اراد انه خالق كل شيء
سوى الله هو المراد ومن قال ليس بتخصيص اراد بالمخصص المؤثر والمؤثر ارادة المتكلم لكن اطلاق المؤثر
على الكتاب والسنة ايضا مشكل لان المؤثر هو ارادة المتكلم واقول الحق ان النسخ بمعنى التناسخ فيه غير متحقق
في مقطوع اليدين كما توهم صاحب المحصول وتبعه المصنف بل هو انتفاء الحكم لانتفاء الشرط وانتفاء الشرط لا سيما احد شقي
والجواب اما عن قبيل النص فلان القياس ليس بحجة عنده واما عن غيره فان الاجماع ليس بحجة لكونه بيانا بل
لا بد في النسخ من امر آخر البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه خلافا لبعض اهل الظاهر لنا

بيان الغاية

وقوله دليل جواز ان وقوعه يبطل اشتراكه كما توهم اهل الظاهر قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء مع قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان الآية الاولى تقتضي بعمومها عدة معتدة
والآية الثانية خصصها بعدة الحمل سواء كان سابقا او نصفا اشهر وكذلك قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
مع قوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين فان
الآية الاولى تقتضي التحريم مطلقا والثانية الجواز ولا يسمى نسخا لانه الحمل مجازا اي بالخاص والعام او بالآيتين الثانية
واحتجوا ان ابطال الآيتين ظاهر البطلان لانهما دليلان وبالعام وحده في جميع الصور لاستلزم ابطال
آية مع عدم الاحتياج الى القول بالنسخ وقد قدمنا ان التخصيص اولى من النسخ ومن لم يقل بتخصيص الكتاب
لا يقول بالنسخ البتة ولا قائل بالفصل وقد فصل ابو حنيفة والقاضي والجويني فقالوا ان علم التاريخ فالخاص
ان كان متأخرا خصص العام وان كان متقدما فالعام ناسخ وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان
حكم الخاص اي منعنا عن العام وثبوت حكم نسخه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليلا آخر في النسخ
العضدي ان دليلا على جواز التخصيص الاول انه لو لم يجز لم يقع ذلك لكنه واقع في القرآن كما مر الثاني لو لم يخصص
لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فان دلالة الخاص على مضمونه قاطع ودلالة العام على عمومه
محتمل لاحتمال ارادة الخاص من العام واقول ان الدليل الثاني لم يثبت التخصيص في القرآن فكيف يستقل
بوقوع الآيتين في القرآن وايضا يقتضي الدليل المذكور كما قال ابو حنيفة واتباعه ان يكون الخاص ولو كان
متأخرا عنه من الزمان تخصيصا وليس كذلك لانه نسخ في بعض الصور كما حققت الظاهرية على امتناع التخصيص بقوله
تع لتبين للناس فلا يحصل التخصيص الا بالسنة والجواب المعارضة بقوله تبيانا لكل شيء فانه يقتضي ان يكون
القرآن بيانا للسنة ايضا ولان كلا وتبيانا في النبي صلى الله عليه وآله مبين القرآن باعتبار تلاوته ولا ينافي ان
يكون بعض القرآن مبينا لبعضه واقول القرآن ظني الافادة وبيان النبي صلى الله عليه وآله يفيد يقينية فلا يدا
عينه نظير عينيا وايضا ما نزل عليهم لا يقتضي العموم فيصح في الجملة ولا اختصاص البيان بالمتشابه لان المراد
ما نزل عليهم من المتشابه ولا اشتباه مع ورود التخصيص فلا يكون مما يحتاج الى البيان فلا يكون متعلقا لقوله
في قوله ليبين للناس ما نزل اليهم البحث الثالث يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها من السنة المتواترة فانه
لو لم يجز لم يقع وقد وقع تخصيص قوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر بقوله صلى الله عليه وآله ليس فيما دون
خمسة اوسق صدقة فان فيما سقت السماء عام يتناول خمسة اوسق وغيرها المخصص خمسة اوسق اعلم ان جعل ما
سقت السماء من العام محل نظر الا ان يقال المراد كل ما سقت السماء او بالقرآن اي يجوز تخصيص السنة بالقرآن لقوله
تبيانا لكل شيء فيجوز بيان السنة وتخصيصها بالقرآن والقرآن بها اي يجوز تخصيص القرآن بالسنة كتخصيص قوله

تخصيص العام

الظاهرية

في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله صلى الله عليه وآله القاتل لا يرث وآية فاجلدوا هو قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة برجم المحصن لما تواتر عنه عليه السلام انه رجم المحصن من غير جلد وتخصيصا اي تخصيص
الكتاب والسنة بالاجماع كتخصيص آية الارث وهو يوصيكم الله الآية بالاجماع على ان العبد لا يرث مع انه كان داخلا
في عموم الآية المذكورة ولا يجوز تخصيصه اي الاجماع بهما بالقرآن والسنة لان وقوعه اي الاجماع مع سبق احدهما اي
الكتاب والسنة خطأ فلا ينعقد بمثل هذا الاجماع ولو وقع لانه ان وقع وقع بعد الرسول صلى الله عليه وآله وقد جف القلم
من الكتاب والسنة فلا يتصور اجماع مخالف لهما الكتاب والسنة فلا يكون مخصصا بالكتاب والسنة في الصور الاولى
تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة لا الاجماع البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه
السلام في المحصول والتحقيق فيه ان اللفظ العام اما ان يتناول الرسول صلى الله عليه وآله اولا فان تناول وكان
ذلك الفعل مخصصا لذلك العموم في حقه وهل يكون مخصصا للعموم في حق غيره فنقول ان دل دليل على ان حكم غيره
كحكمه في الكل الا ما خصه الدليل او في تلك الواقعة كان ذلك تخصيصا في غيره ولكن المخصص للعموم لا يكون ذلك
الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وان لم يكن كذلك لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره ولما اذا كان
لفظ العام غير متناول للرسول عليه السلام بل الامة فقط فان قام الدليل على ان حكم الامة مثل حكم النبي صلى الله
عليه وآله صار العام مخصصا بمجموع فعل الرسول مع ذلك الدليل والا فلا ان تناوله الخطاب وحده اي يكون
التخصيص في حقه ثم ان عم غيره كما اذا دل دليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل وجب وجوب التاسي اما مطلقا او
في الكل الا ما خصه الدليل او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقه ايضا لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل
فعل النبي صلى الله عليه وآله مع دليل التاسي وهو قوله فاتبعوه وان اختص به اي بالآية من غير تناول الرسول
وجب التاسي كان الفعل ودليل التاسي مخصصا حقا فالمخصص هو مجموع الفعل ودليل التاسي احتج المانع
من تخصيص الحكم بالفعل بان دليل التاسي عام وهو قوله وما آتاكم الرسول الآية وقوله فاتبعوه وهو اعم من العام
الدال على بعض الاشيا فلا يجوز تخصيص الاخص بالاعم والجواب المخصص الدليل مع الفعل فلا يلزم تخصيص
الاخص بالاعم تذنيب وتكميل البحث او فعل واحد من المكلفين بحضرته او بحضرة احد من المعصومين عليهم السلام
ادام تحقيق تعميمه نيابا في العام ولم ينكر النبي صلى الله عليه وآله عليه كان العام مخصصا بعدم الانكار وهو التقرير ويكون
ارجاع الضمير الى فعل المكلف المقرر اعلم ان المكلف الذي يفعل هذا الفعل بحضرته صلى الله عليه وآله اما جاهل بالحكم العام
او عالم ويعلم الاختصاص بوجه آخر لكن عند هذا مخصصا له واما اذا كان عالما بالعام وفعل الفعل في العام
يكون جراة بل فسقا ولا يمكن التقرير من النبي صلى الله عليه وآله واذا كان جاهلا بالحكم ايضا يمكن ان يكون الجهل
عذرا فلا يمكن التخصيص فان ثبت ان حكمه عليه السلام في الواحد من المكلفين حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا

تخصيصا للجميع وبيانا لانتفاء الحكم بالنسبة الى الجميع فيكون نسخا هذا اذا كان الفعل متراخيا عن نزول الخطاب بيانا فانه ناسخ
لو وقع الفعل فيه اذا كان مع العام او متاخرا عنه بان لا يتبع الفعل فان قلنا باستحالة النسخ قبل مضي زمان تبع الفعل يكون
انا على المكلف مستثنى من الحكم العام وان قلنا بجواز النسخ قبل زمان الفعل يكون الراجح نسخا تأمل البحث الخامس يجوز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد خلافا لجماعة لانهما اي الكتاب والسنة دليلان اما الكتاب فظاهر واما خبر الواحد فلانه
دليل في الجملة عند الاكثر ولا فائدة في تخييرهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين
ولا باحدهما
من لم يجوز ان الخبر الواحد تخصيص به الكتاب لا يلزم انه دليل قطعي انه دليل بالنسبة اليه في مادة التخصيص
وفيه ان الاجماع انعقد كما سيجي وايضا لو تم هذا الدليل يلزم النسخ بخبر الواحد مع انه في جوازه اجماعا وقد وقع تخصيص قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها فان عمة الزوجة وخالتها داخلة في وراء ذلكم
وقد اخرج بقوله صلى الله عليه وآله لا تنكحوا الخ وكذا آية الارث يوصيكم الله الآية بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم
في المحصول ثم لقائل ان يقول ان المعنى به ان البحث بالعمل بهذا المضمون فقد خصص بالاجماع وان علم الصحابة بذلك
التخصيص قوله لا نعلم ان عدم الاجماع يمنع التخصيص الا نرى ان عمل واحد من الائمة عليهم السلام يكفي في التخصيص
عند العلم والسيد المرتضى منع من ذلك من تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد ليس عنده حجة اصلا سيما اذا
كان مع المعارض كيف يعارض القرآن الذي هو اقوى الحجج النقلية والجواب ان خبر الواحد حجة كما سيأتي وسيأتي جوابه
استدلال السيد المرتضى بالقطع وتوقف القاضي في الحكم بالجواز وعدم الجواز ويلزم من ذلك ان يخصص الكتاب
بخبر الواحد ومنع غيره ممن جوز كون خبر الواحد حجة لكنه لا يمكن ان يكون معارضا للاقوى الذي هو القرآن لان العام
من القرآن قطعي وخبر الواحد ظني فلا يعارض القطعي والجواب ان متنه اي رواية لفظ القرآن قطعي ودلالته ظنية
وخبر الواحد اذا كان مخصصا العام القرآن بالعكس اي ظني اللفظ وقطعي الدلالة فتساويا في كونهما دليلا قويا
ان ظنية الرواية مع ظن العموم قوي وظنية الرواية وتحقيق المعنى فان المكلف في العمليات مكلف بمتابعة الظن وهو
حاصل مع التخيير بانه منسوخ وكون خبر الواحد منافيا للقرآن اليقيني يوجب القدح في كونه من الرسول صلى الله
عليه وآله وايضا لو صح يلزم النسخ بخبر الواحد وقد مر جوابه البحث السادس القياس ليس عندنا حجة على ما يأتي فلا يكون
مخصصا اقول يمكن ان يناقش فيه وفيما مر ان القرينة المنفصلة يلزم ان يكون دليلا فيجوز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وان لم يكن دليلا وكذا خبر الواحد بالقياس مثلا لان القياس وان لم يكن دليلا لكن يجوز ان يكون
قرينة نعم القياس المنصوص العلة فانه اقوى عند حجة اقول او النص على علية فانه اخرج تعميم دليلا على حجيته
الشكل الاول ولا خلاف في حجيته كما سيجي تفصيله في محله وحينئذ يجوز ان يكون مخصصا كسائر المخصصات كتخصيص
التمر بالرطب
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه خصص قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع

والجامع هو النقصان عند الجفاف كما نص عليه السلام حين سئل عن بيع الرطب بالتمر فقوله اينقص اذا جف
فانه نص ان الجامع هو النقصان بالجفاف وهو مشترك فكانه صلى الله عليه وآله قال كل مبيع جف ونقص فبيعه
حرام فنقول في بيع الزبيب بالعنب هذا مبيع شيء اذا جف نقص وكلما هو كذلك فهو حرام فهذا حرام لا لعاتيك ولذا
في قوله تعالى واحل الله البيع دليل والقياس المنصوص علته دليل معارض فلا يجوز اسقاطهما وهو ظاهر ولا العمل باحدهما دون نبها والزم
الآخر فح ايضا فرضي دليلا الا ان يا تشتي في المنافاة ويمكن ان يقال ان التخصيص لا يحتاج الى دعوى المنافاة والتحقيق
العمل بهما وانما يصح مع التخصيص اقول ان الدليلين المتعارضين لا يلزم ان يكون العمل بابطال احدهما
فان العام بالنسبة الى الفرد الذي ينافيه الخاص دليل ظاهر والخاص دليل ظاهر فاذا تعارضا يلزم التوقف
لا الحكم ببطلان حكم العام فالوجه ان يقال ان الخاص متيقن والعام محتمل فيقدم المتيقن على المحتمل فيعمل بالخاص في محل
ان التخصيص بالقياس قال به ابو حنيفة والشافعي ومالك وابو الحسين البصري والاشعري وابو هاشم اخيرا لا الجواز
وذهب ابو هاشم اولا بالمنع والجبائي وهو مذهب الامامية لكن المصنف اختار التفصيل المذكور وكذا البحث
في المفهوم اي ان حجية مفهوم المخالفة دليلا هل يخصص ام لا كما في مثل قوله صلى الله عليه وآله في سائمة الغنم زكوة
فانه بمفهومه يقتضي ان لا يكون في غير السائمة زكوة فهو مخصص لقوله صلى الله عليه وآله في الغنم زكوة فان معناه
في كل الغنم زكوة وخصص بمفهوم المخالفة بالقاعدة المعلومة ان قلنا انه حجة اي التخصيص على تقدير القول بحجيته والا
فلا قوله قد مر ان التخصيص يكفيه القرينة ولا يحتاج الى الحجية في الشرح العضدي ان انه دليل شرعي عارض
مثله فكان العمل به جمعا بين الدليلين فوجب فان قيل لا تم المعارضة فان المنطوق اقوى والاضعف لا يخص
مع الاقوى فلا يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف كخبر الواحد مع النصوص
فانا نقبل بها جمعا بين الادلة ولا يشترط التساوي في القوة كما يخصص الكتاب المتواتر بخبر الواحد قوله
الضعيف المعارض للعام في فرد يبطل حكمه بالتخصيص فلان دلالة العام على العمل بحكم ذلك الفرد اقوى
لا يجوز ابطاله اصلا مع الدليلين والا يلزم ترجيح المرجوح وايضا قد تعارض الدليلان كدليل طهورية
الماء المستعمل وطهارته فيعمل بالشبهين بان يحكم بانه طاهر غير طهور كما قال الحنفية على ان المعمم بين ان خبر الواحد
مساو للكتاب في القوة اعلم ان مفهوم الموافقة مخصص بلا شبهة البحث السابع العام والخاص المتعارضان
ان اقترنا بحسب التاريخ كان الخاص مخصصا لقوة دلالته فيتقدم الاقوى فيرتفع حكم العام فيما عارضه
الخاص قوله هذا الدليل يقتضي ان لا يعارض الضعيف الاقوى ولان فيه جمعا بين الادلة يعني ان
اجراء العام على عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء العام فيكون اولى وكذا ان
تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فانه اذا لم يجز النسخ قبل وقت العمل لا يبقى الا التخصيص بخلاف ما اذا

اذا كان بعد وقت العمل فانه يكون نسخا الا ان يكون لجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه يصح ان يكون
تخصيصا لا نسخا لكن تاخير البيان عن وقت الحاجة باطل لم يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فاذا جوزنا ذلك
يمكن تاخير الخاص كما انه لا يعلم يقولون ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب فانه يصح تاخير الخاص وان
لم يجوز تجب ان يكون الخاص في غير صورة النسخ اما ان يكون متقدما او مع العام لان تاخر يكون نسخا كما اذا تاخر
عن وقت الحاجة وان ورد بعد الوقت كان نسخا وان تقدم الخاص على العام بني العام على الخاص يصح
هذا اذا لم يكن دليل صريح على ان المراد بالعام على عمومه كما تقدم في عام الكتاب وخاصته فان العام حينئذ
مخصصا بالخاص مطلقا كما تقدم في المقرون بالتاريخ وان تاخر عن الخطاب قبل حضور وقت العمل بالعام يختص
البيع احتج ابو حنيفة على ان العام ناسخ للخاص الذي تقدم بانه متاخر فناسخ اقول هذا جار في خبر
الواحد بالنظر الى الكتاب الا ان يمنع كون خبر الواحد دليلا كما لو تاخر الخاص فانه يبطل حكم العام فيما تناوله
الخاص فكذا العام لتحقق التنافي وان تاخر ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث اي كنا نعمل بالمتاخر فالاحدث
وهذا عام فيتم العام المتاخر وغيره ولان العام كالنص على الجزئيات اي العام مثل كل انسان
كالنص على زيد وعمرو وبكر وخالد فاذا قلت كل انسان في الدار كاتب ويكون في الدار زيد وابراهيم
وخالد فكانك قلت هذه الثلثة كاتب فلو وقع على احد الثلثة نفي ثم وقع الامر على الكل نسخه وهاهنا كان الآخر
النفي الخاص على الجزئيات نسخا بالاتفاق فكذا العام المجنس على الاصل والجواب ان التخصيص اولى من
النسخ فان النسخ ابطال الخاص والتخصيص لا يوجب الالغاء كما مر وتخصيص قول ابن عباس بالخاص المتاخر
فلا ينهض دليلا في العام المتاخر وقرينة التخصيص الدليل الدال على اولوية التخصيص على ان قول الصحابي ليس
بحجة بل هو لكم مذهب ابي حنيفة ولان التنصيص على الجزئيات مثل اقتل زيدا المشرك وبكرا المشرك وعمرا
المشرك لا يحتمل التخصيص بخلاف العام بخلاف اقتل كل واحد منهم فانه يحتمل ان يخصص بالا زيدا فلا يقاس العام
بالآخر لعدم اشتراك العلة فلا مساواة في الحكم وان جهل التاريخ بني العام على الخاص على الخاص ما تقدم
غير مرة ولان الفقهاء لم يزل يخصصون العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ لاولوية التخصيص عن النسخ جمعا
بين الدليلين وعمل الفقهاء دليل لانهم اساطين الدين فلولا انهم اعتقدوا على انه حق لما فعلوا التاريخ وابو حنيفة
كونه مخصصا ومنسوخا معا توقف في التخصيص لتردده بين النسخ والتخصيص فانهما جايزان على قوله على تقدير تقدم الخاص او تاخره ولو لم
يمنع احتمال النسخ يجوز هو ايضا التخصيص وفيه ان علم ان العام اذا كان بعد الخاص باعتبار النفي يلزم نسخ الخاص
البتة اذا كان مامورا به في المحصول لان الخاص المتقدم خاص في الاعيان والازمان ايضا لان الامر لا يفيد التكرار
واما اذا فرضنا العام نهيا كان الخاص المتقدم في الاعيان بالاتفاق وفي الازمان لان الامر لا يفيد التكرار بخلاف النهي

فانه يعم الاعيان والازمان لانه يفيد التكرار وفيه بحث سبق في بحثه وفي المحصول اذا لم يعلم التاريخ بين العام
والخاص فعند الشافعي ان الخاص يخص العام وعند ابي حنيفة يتوقف فيهما ويرجع الى غيرهما او يرجح احدهما على
الآخر وهذا مبني على اصله لان الخاص دائر عنده بين ان يكون مخصوصا ومخصصا وناسخا مقبولا وناسخا مردودا
وعند حصول التردد يجب التوقف والمعتمد انه فيه على وجهين الاول ان الخاص اما ان يقارن
العام او يتقدم او يتأخر وقد ثبت عنده ان تخصيص العام بالخاص على التقدير الرابع مع العلم بالتاريخ فعند الجهل
على الاولى وهذا ضعيف لان الخاص المتأخر عن العام ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام يكون تخصيصا
وان ورد بعده كان نسخا وعلى هذا القول ان كان الخاص والعام مقطوعين او مظنونين او العام مظنونا
والخاص مقطوعا وجب ترجيح الخاص على العام لان الخاص دائر بين ان يكون ناسخا او مخصصا وعلى التقديرين
فالخاص مقدم اما اذا كان العام مقطوعا والخاص مظنونا فبتقدير ان يكون الخاص مخصصا وجب العمل
وبتقدير ان يكون ناسخا لم يجب العمل به لان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص دائر بين ان
يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا واذا كان كذلك لا يجب تقديم الخاص على العام مطلقا الفصل
الرابع فيما يظن انه مخصص للعموم مع انه ليس كذلك وفيه مباحث اي بيان انه ذكر المص في المذكورة فيها
اطلق عليها المباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه لذاته اي بحسب اللفظ من غير نظر الى العرف كقوله صلى
الله عليه وآله في جواب سؤال من سأل عن بيع الرطب بالتمر أينقص اذا جف فقيل نعم فقال صلى الله عليه وآله
فلا اذا فان قوله فلا اذن جواب لم يستقل بنفسه لان لفظ لا واذن لا يفيد بنفسه كلاما تاما او لا يستقل بالعرف
لا بنفس مفهوم اللفظ مثل بلى الكل في جواب من قال كل عندنا فان هذا الجواب مستقل بحسب اللفظ غير ان العرف
يحكم بعدم استقلاله حتى صار في السبب الذي خرج عليه مقصورا فالحكم في هذين الصورتين تخصيص السؤال
كان عاما يكون عاما وان كان خاصا يكون خاصا لان عدم استقلاله يقتضي عدم افادته من دون سببه فيكون السبب
مقدرا في الجواب وان استقل الجواب فلا اشكال في المساوي اي الجواب المساوي الذي لا يكون اخص من السؤال
او اعم منه كما اذا سئل عن المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة والاعم في غير محل السؤال
كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وآله عن ماء البحر فقال البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الجواب عام باعتبار حل الميتة
والاخص كما اذا وقع السؤال عن الماء فاجيب بان الماء الذي لم يتغير طعمه او ريحه او لونه بالنجاسة فهو طاهر وهذا
الجواب لا يتعدى في غير محل التخصيص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا ولا يفوت المصلحة با
لاجتهاد والاعم فجوز واما الاعم في محل السؤال كما سئل عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او
ريحه او لونه فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعام عن كون خصوصية

خصوصية السبب مانعا لاستحالة ان يقولوا بالعام ولا تخصصوه بالسبب وانما قال بعدم الاشكال في المساوي و
الاخص بالشروط التي ذكرناها والاعم في غير محل السؤال لانه يعمل بالمساوي بلا اشكال وكذا بالاخص والاعم في غير محل
السؤال فانه لم يعلم من الجواب حل ميتة البحر في المحصول الاخص جائز بثلثة شرائط احدها ان يكون فيما خرج عن الجواب
تنبيه على ما لم يخرج منه ثانيها ان يكون السائل من اهل الاجتهاد وثالثها ان لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد
وبدون هذه الشرائط لا يجوز اقول فائدة الشرط الاول ان لا يكون الجواب ناقصا وفائدة الشرط الثاني
ان يكون السائل مستفيدا من الجواب وفائدة الشرط الثالث انه اذا لم يكن وقت السائل موسعا للاجتهاد لفوت فائدة
الجواب بالاخص ويتصور ان لا يكون السائل مجتهدا لكن يكون ذكيا يفهم لوازم الكلام كما اذا قال السائل ازكي في
الوالدين واجاب المجيب بلا تقل لهما اف فان البليغ من غير اجتهاد يفهم انه لا يجوز اذاهما بوجه من الوجوه ونظر ان
الشرائط الثلاث مما لا يحتاج اليه كما ... اكثر الوقائع وقعت على اسباب خاصة اعلم ان المزني وابا ثور والجويني
ذهبوا الى ان الحكم مخصوص بخصوص السبب وهو الذي صح عن الشافعي والمعتمد عند الجواب بالاعم في محل السؤال
الاشكال واختار ان الحكم المستفاد من عموم الجواب معتبر وليس النظر الى خصوص السبب لوجهين الاول المقتضي
قائم والعارض لا يصلح للمانعية اما المقدمة الاولى فلان اللفظ الواقع جوابا وضع للعموم واما المقدمة الثانية فلان
العارض ليس الا خصوص السبب وهو لا يصلح للمانعية اذ شرط التعارض المنافاة ولا منافاة بين خصوص السبب
وعموم اللفظ لجواز ان يصرح الشارع بها بان يقول للسائل عليكم ان تعملوا بالعام ولا تخصصوه بالسبب فلو كان المنافاة
بينهما لامتنع جاز التصريح بها الوجه الثاني ان الامة اجمعوا على عموم الاحكام الواردة باسباب خاصة كاية الظهار
واللعان والسرقة على ما يشهد به التفاسير اقول انسان كما نراه من قال ان السبب يخصص الحكم فلا وجه لما
مر ولا يشهد التفسير على خلافه وان قصد الايجاب الكلي فمربوط بشهادة التفاسير وغيرها وفي النهاية ايراد المنع على
الوجه الاول وتابع ما منع ثبوت المقتضي فان اللفظ الموضوع للعموم اذا اقترن بالسبب الخاص منع دلالته على العموم و
اجاب الشافعي على احد قوليه بان المراد بالجواب ان كان ما وقع السؤال عنه تخصيص الجواب به اي بالسؤال هو
المطلوب والا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل فيتعين المطلوب والجواب جاز ان يجيب بالاعم وكيف لا ولا
يلزم ان يكون ذلك الحكم مقصورا على ذلك السائل بل في ذلك السائل في ذلك المكان والمدة وما يفيد ان حكى
ان السؤال قرينة لمحال التفتي للجواب العام ثم دلالته في محل السؤال اقوى لان السؤال قرينة دخول المسئول
مبعدا عن الخروج بخلاف باقي افراد العام فان احتمال الاخراج فيه اكثر المبحث الثاني وفيه مسائل الاولى
ان مذهب الراوي ليس مخصصا ويقرب منه التخصيص بمذهب الفقهاء ومثلا روايتهم وحكمهم ... التي يقتضي عدم جواز
عمل آية الذهب والفضة وهم يعملون الديون في ان ان يخصص حكمه وازيدها ليس بدليل مع كونه خصوصا الكلمة

عند من يجوز ولا طعن حينئذ في عدالته لانه نقل مذهبه هذا بالحديث جواب عن استدلال الخصم بان الراوي لما زعم انه
عدل لا ثقة تابعي ان لا يعتمد على روايته والا يكون مطعونا المسئلة الثانية قوله وذكر البعض ليس مخصصا كما اذا ذكر
بعض افراد العام او بعض اجزاء شيء كما اذا قيل الوضوء في الظهر واجب او قيل هذا العبد حر ثم قيل نصفه حر لان
المخصص للعام لا بد وان ينافيه ولا منافاة بين الحكم على العام وعلى بعض افراده لان الكبرى لا يشتمل على التقيد لا
ما فيها كما اشار المص بقوله لعدم التنافي بين ايما اهاب دبغ فقد طهر وبين ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله في جلد
شاة ميمونة دباغها طهورها قال ابو ثور بالتخصيص بان المراد بالجلد الاول جلد الشاة واحتج بان تخصيص البعض
بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه واذا كان دالا على النفي كان مخصصا للعام الدال على ثبوت الحكم والجواب
انا لا نقول بمفهوم المخالفة ولو سلم فاذا تعارض العموم والمفهوم تقدم العموم على المفهوم والى هذا اشار المص بقوله
فنظام العموم اولى من المفهوم لو كان حجة ولم يعد تعارض المفهوم والعموم في اقسام التعارض لان مفهوم المخالفة
ليس حجة عند المص وفيه ان مفهوم الموافقة حجة بقول المص المسئلة الثالثة العادة ليست بمخصصة العادة على اقسام
اما عادة كانت في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وقررها او عادة موافقة للاجماع او عادة غيرهما والاول
حجة بتقريره والثاني للاجماع انما الكلام في نفس العادة او العادة الثالثة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع
لا بناء تابعة للشرع ليس الشرع تابعا لها الا ان يعضدها الاجماع او تقريره عليه السلام على العادة هذا اذا ستت لها انا
علمنا اذا كان الكلام في العادة مطلقا من غير نظر الى خصوصها ليس الكلام فيها انما الكلام في حجية العادة وحجيته
في صورة التقرير مثلا هو التقرير ولا دخل للعادة المسئلة الرابعة كون المخصص مخاطبا لا يخرجه عن العموم الخبر كما قال المص
وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر نحو وهو بكل شيء عليم بخلاف الامر نحو اعط هذه الدراهم للفقراء لعدم المنافاة
بين الخطاب وعموم الخبر اصلا واما في نحو من دخل داري فاكرمه فالظاهر ان المخاطب خارج كما لا يخفى لكن المص في
النهاية افاد ان الامر لا يقتضي الخروج المسئلة اي سئل هل منصبه صلى الله عليه وآله لا يخرجه عن عموم الخطاب اليه
ذهب جمهور العلماء وقالت طائفة من الفقهاء بالخروج مطلقا وقال ابو بكر الصيرفي الرسول لا يدخل فيه اذا كان مصدرا
بما يقتضي التبليغ كقوله والمص اختار مذهب الجمهور لان المقتضي قائم والعارض غير موجود اما الاول فلان اللفظ
عام واما الثاني فلان النبوة لا تمنع من الدخول في الخطاب لانه اكثر الخطاب يأمر او نهى لا بد العلماء قال المص مما خرج
النبي صلى الله عليه وآله المسئلة السادسة في وجوب دخول العبيد والكافر تحت عموم اللفظ خلافا لابي بكر الرازي من
الحنفية في الدخول في العمومات المثبتة لحقوق الله دون الآدميين والدليل هو قيام المقتضي وعدم المانع الا ان يمنع
مانع من الخارج ولبسط ما فيه والى هذا اشار المص بقوله والعبودية والكفر لا توجبان التخصيص بما علمي العموم الا فيما
يشترط فيه الملك كالزكوة فانه لا يتأتى من العبد اللائق ترك هذا الاستثناء فان ما يشترط فيه الملك علم من الخارج وهذا

المعاضدح للمعاودة ص

٩١٧

والاسلام اي في العبادة التي شرط فيها ان يكون فاعلها مسلما قد تقدم ان الكافر مكلف بالفروع فيدخل في التكليف
فله باب الاشتراط والمصالح لشرط في الحصول الا انه كما ليس المص باعتبار اداء الصلوة وغيرها وما كان الزكوة كان
مشروطة بالاسلام احتج المخالف بان المانع موجود في العبد وهو الرقية المستلزمة لاستغراق الذمة لمولاه في جميع
الاوقات فلا يملك الوقت للعبادة والجواب ان الدال على وجوب الخدمة في حكم العام والدال على وجوب العبادة
في حكم الخاص فان كل عبادة بخصوصها آية خاصة كالصلوة والصوم والخاص يتقدم على العام والى هذا اشار المص
بقوله ووجوب الخدمة اعم من دليل العبادة فلا يتقدم عليه اقول ولو سلم لم يتقدم ايضا لا يخرج العام عن
عمومه والكلام فيه المسئلة السابعة في ان قصد المدح والذم لا يقتضي تخصيص الخطاب كما اذا ورد خطاب مع
صيغة العموم في المدح مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فلا يخرج عن العموم بواسطة قصد المدح او الذم وذهب الشافعي
الى وجه عنه واستدل المص بانه لا منافاة بين قصد المدح والعموم كما اشار اليه بقوله وقصد المدح والذم ليس
مخصصا اذ لا منافاة فلا يلزم التخصيص المسئلة الثامنة في ان المعطوف هل يجب ان يضمر فيه جميع ما يمكن اضماره
في المعطوف عليه ام لا واذا وجب وكان المضمر في المعطوف مخصوصا هل يجب ان يكون في المعطوف عليه
مخصوصا ام لا اختلف العلماء فذهب العراقيون الى الوجوب ومنع الحنفية مثاله قوله عليه السلام لا يقتل
مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده استدل الحنفي بعموم ان المسلم لا يقتل بالذمي لانه قال بكافر وهو لفظ
عام متناول الحربي والذمي على السوية وقال ابو حنيفة انه يقتل المسلم بالذمي لان النبي صلى الله عليه وآله عطف
ذا العهد على مسلم فكان معناه لا يقتل مسلم بكافر ولا يقتل ذو عهد ما دام في عهده بكافر لان التسوية بين المعطوف
والمعطوف عليه واجبة ولا خلاف في ان ذا العهد انما لا يقتل بالكافر الحربي لا الذمي فيكون المراد بالكافر المقدر
في المعطوف الكافر المخصوص وهو الحربي فيجب ان يكون الكافر في المعطوف عليه المراد به الحربي ايضا لان المضمر في المعطوف
انما هو المظهر في المعطوف عليه وما كان الواجب ان يكون المضمر في المعطوف مخصوصا وجب ان يكون في المعطوف
عليه كذلك لحسن التوافق بين المعطوف والمعطوف عليه والمص اشار اليه مما قلنا بقوله وارادة الخصوص من جهة
المحذوف من المعطوف لا يقتضي تخصيص الجزء المذكور من المعطوف عليه مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
لعدم اقتضاء العطف التشريك اي ارادة الخصوص من المحذوف لا يقتضي تخصيص المذكور لان العطف لا يقتضي الا
الاشتراك من جميع الوجوه ولذلك لو قال النبي صلى الله عليه وآله لا اردت بالكافر الاول العام وبالمحذوف الخاص لجاز
ولا احتمال في ناحية المعطوف وليس قول الراجح اي الاضمار خلاف الاصل وانما صير اليه عند العلم بان الكلام لا
يستقل الا بالتقدير وظاهر ان قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده انما يستقل باضمار القتل لا غير تقديره لا يقتل ذو

العام ح

عهد ما دام في عهدة فلا يجب اعتداد الكل وقيل محل النزاع لانا لا نتنازع في ان ذا العهد لا يحتمل الا في ان الكل
في المعطوف عليه اذا لم يكن مذكورا في المعطوف كان باقيا على عمومه والاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتدا
يقتضي الاشتراك في الخبر فالمشروط ان كان خبرا متعلقا ثبت التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس
الشائع لان الاشتراك فيه اذا كان الخبران في معنى الخبر الاول ووجه الاقربية ان الثاني بل اذا قال زيد ضارب
وعمرو لا يسبق الى الفهم الا ان عمرا ايضا ضارب وتفصيله ان الخبر المذكور في الجملة ان كان خبرا عن المبتدا
المعطوف عليه والمعطوف معا ثبت التخصيص لانه اذا كان خبرا عنهما وهو في المعطوف خاص وجب ان يكون
في المعطوف عليه ايضا كذلك وان لم يكن خبرا عنهما كان خبر كل منهما متغايرا الآخر فيكون عطف جملة على جملة
اخرى لا عطف مفرد على آخر فلا يكون داخلا في محل النزاع المسئلة الثالث عشر في ان رجوع الضمير الى البعض هل يقتضي
التخصيص ام لا واذا ورد خطاب عام معقبا باستثناء او تقييد بصفة او حكم وكان ذلك لا يمكن الا في بعض ما
يتناوله الخطاب العام فهل يخصص العام المذكور به اي بعقبه خلاف مثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فاستثنى العفو ومعلوم ان العفو لا يصح الا من المالكات لامورهن
دون الصغيرة والمجنونة فهل يقال ان الصغيرة والمجنونة غير مراد من لفظ النساء في اول الكلام او لا
ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لعل الله يحدث بعد
ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة ولا خفاء في انها مختصة بالرجعيات فهل يقال ان البائنة غير مرادة من النساء
في اول الكلام ام لا ومثال التقييد بحكم آخر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن
احق بردهن وهذا ايضا لا خفاء في انه حكم مختص بالرجعيات فالمطلقات تخصص بالرجعيات اذا الكلام فيه
واذا عرفت الامثلة فاعلم ان القاضي عبد الجبار مال الى انه لا يخصص العموم بتلك الاشياء لان اجراء اللفظ العام
على مقتضاه واجب ما لم يضطر الى ارتكاب خلافه وتخصيص الآخر لا يقتضي تخصيص الاول وذهب الاخرون الى
تخصيصه واختار المصنف في النهاية [...] مستدلا بان الضمير اما ان يرجع الى البعض المذكور او الى الكل والاول يستلزم الترجيح من غير
مرجح او الاجمال فتعين الثاني [...] هذا اذا كان المراد بالاول [...] العود [...] اشار المصنف بقوله ووجوب
رد الاستثناء او الصفة او الحكم الى البعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار ومثل الا ان يعفون المختص بالمالكات
لا المختص لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد
ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وانما خاص بالرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص ذلك ح
والمطلقات يتربصن اي لا يلزم عند القاضي عبد الجبار من رجوع الاستثناء الى بعض العام وكذا رجوع الصفة والحكم

والحكم تخصيص العام كما في قوله تعالى الا ان يعفون فان العفو مختص بالبالغات العاقلات واختصاص العفو لا يقتضي
تخصيص النساء في الآية بما عدا الصغيرة والمجنونة مثلا وكذا قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا انما يتصور في الرجعية
وهو لا يوجب تخصيص النساء بغير البائنات وكذا قوله وبعولتهن احق بردهن انما يتصور في الرجعيات فلا تخصيص
المطلقات بالرجعيات واختار المصنف رحمه الله التوقف في الحكم بالتخصيص وعدمه وكذا توقف ابو الحسين البصري والجويني
وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من اعتدى بان كان من الرجال على الذين يجمع مودة الاستثناء
اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجاز في الاستثناء او تقدير تقديره الا ان يعتدي بعضهم بان
اذ لا يمكن في الاستثناء وجب رجوعها الى المذكور المتقدم الجمع لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب التوقف
تخصيص الكلام اذ ان اريد بالرجال في قوله اضرب الرجال الا من يعتدي [...] الرجال الاحرار يلزم المجاز واذا اريد
جميع الرجال يلزم في الاستثناء تقدير البعض وهو ايضا مجاز فالتوقف بين المجازين واجب [...] ان يقع المجاز
بالرجال ليس كل رجال الدنيا فلا بد من حمله على البعض وهم الحاضرون فيمكن حمله على الاحرار ايضا فعند الالزام
على كل حال وايضا قوله الا من يعتدي بان لا يمنع عن ارادة العموم من الرجال ولا يحتاج الى تقدير البعض فان
الاستثناء لا يقتضي تقدير البعض وهو ظاهر وكذا الرجال لا يمنع عن العموم كذا قوله اعلم ان عنوان الباب بما
ذكره المصنف يقتضي ان لا يتحقق التخصيص في الباب الثالث مع ان الحق في بعضها التخصيص وفي بعضها التوقف
بعنوان البحث لا يناسب ما ذكره وايضا كون الباب المذكور غير صحيح لا يقتضي عدم التخصيص اذا اجتمعت
العلامات من التتبع في كل وهو ظاهر [...] الفصل في [...] في المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه
ذلك كون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من
تخصيصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة على الجنس او حصة نحو فعصى فرعون الرسول للعهد الخارجي [...]
نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لشيوعه في الجنس لانه بما انضم اليه كل والنفي صار للاستغراق و
الاستغراق ينافي الشيوع لانه لا يجتمع مع احتمال حصص كثيرة كذا في الشرح العضدي اقول على زعم المتأخرين ان نحو
كل انسان حيوان وكل جسم [...] الحكم على الافراد والتخصيص في العقد الاول وفي الثانية على الانواع والانتفاء حصة [...]
بين حصص كثيرة تحقق العنوان فيلزم ان يدخل في تعريف الشارح فالاولى ان يقال تعيين العنوان باعتبار
الاشخاص من جمع بدل من غير تعيين او يقال بعد ارادة الاشخاص من العنوان بصيغة كل لا يحتمل العنوان لتلك
الحصص وانا اقول ان هذا يتوجه على زعم المتأخرين لان الكلام على ما حقق ان الحكم على الماهية من حيث هي في المحصورات
والحكم لا يسري الى الافراد [...] الكلي يتحد مع الماهية من حيث هي والمقيد بخلاف المطلق نحو ما لا يدل على شائع
في جنسه فتدخل فيه المعارف والعام اقول تعريف المطلق بما دل على الحصة المحتملة لحصص كثيرة كما في الشرح العضدي

مطابقا للحصة منظورا فيه لانه لفظ الانسان الدال على الماهية من حيث هي وقد مر في كلام المص ان المطلق الدال
على الماهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدد لكنه قال في النهاية قد عرفت فيما سبق ان المطلق هو اللفظ
الدال على الماهية من حيث هي لا بقيد العموم والخصوص ولا بقيد الكثرة والوحدة ونريد هنا اعم منه وهو
المعنى المذكور والنكرة المثبتة اما في معرض الامر نحو اعتق رقبة او في غير معرض الامر نحو تحرير رقبة او ما عتق
رقبة وزعم المطلق بانه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره وخرج بالدال المهمل
وقوله على مدلول يعم الوجود والعدم وخرج بالشائع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها
وفي اخراجها نظر والاولى زيادة على البدل هذا عبارة النهاية والظاهر من سوق كلامه ان الشائع في جنسه
صادق على الماهية من حيث هي فيعم المطلق بالمعنى الاول ايضا لكن الظاهر من الشرح العضدي عدم شمول
المطلق لطبيعة الانسان والرجل في مثل انسان ورجل حيث فسر الشائع في الجنس بالحصة المحتملة كما مر قال المحقق
التفتازاني في شرح الشرح انما فسر الشائع في الجنس بالحصة تنبيها لما يتوهم من ظاهر كلام القوم ان المطلق مراد به
من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات هذه عبارته واقول في جنسه
فان المطلق في الكتاب والسنة بمعنى الماهية من حيث هي كثيرة وكون الحكم على الافراد لا يستلزم اخراج الماهية
من حيث هي عن المطلق اذ على ما حقق الحكم في عنوان القضايا على الماهية من حيث هي لا على الافراد كما قاله
بعض المحققين ان قلت قال العلامة التفتازاني فيما صنفه في العربية ان مثل رجل وانسان موضوع للحصة
وحمل كلامه هنا على ذلك قلت هذا غير صحيح لان المعرف باللام مثل الانسان والكلام اللام فيه لتعيين الماهية
من حيث هي لا الحصة ومن الظاهر ان اللام لا يغير معنى مثل انسان بل يعينه فيكون مثل انسان موضوعا للماهية
من حيث هي على انه لو صح كلامه هذا بناء على زعمه يكون الرجل المعرف بلام الحصة المعينة المحتملة لحصص كثيرة فيلزم
دخوله في تعريف المطلق بالشائع في جنسه لو لم يذكر قول المعرف من غير تعيين مع انه قال في شرح الشرح ان الحصة
المحتملة لا يصدق على الانسان المعرف بلام الجنس فلا يحتاج الى قوله من غير تعيين وهو على هذا محال لانه حينئذ اذا
لحصة المحتملة في رجل اذا اريد عليه لام الجنس لا يتغير عن معناه ثم حصل له نوع تعيين فاخرج بقوله من غير تعيين
فالحق تفسير الشائع بالاعم كما فعله المص في النهاية ثم قال وقد يطلق المقيد على ما اخرج من الشياع مثل رقبة مؤمنة فانها
وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت من الشياع بوجه من حيث كانت شائعة بين المؤمنة
وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنها وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه ان اختلفا فلا تقييد مثل اد
[illegible] والعتقوا رقبة مؤمنة فانه لا نزاع في انه لا يحمل المطلق على المقيد هنا لانه لا تعلق بينهما اصلا وان لم
تختلفا اي المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكون السبب واحدا او يكون هناك سببان متماثلان او مختلفان وكل

واحد من هذه الثلثة فالخطاب الوارد فيهما اما امر او نهي فهذه اقسام ستة فلنتكلم فيها اما الاول فاشار بقوله
وانه يجب حمل المطلق على المقيد لان المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل يستلزم الاتيان بالجزء فالعامل
بالمقيد عامل بالدليلين بخلاف الاتي بغير المقيد وحمل المقيد على الاستحباب مجاز هذا دفع لما يقال يمكن ابقاء
المطلق على حاله بان يحمل المقيد على الاستحباب فلما كان الحمل على الاستحباب مجازا لا يمكن اختياره دفعه
بذلك وان اختلف السبب لم يجب حمل المطلق على المقيد مثاله تقييد الرقبة في كفارة القتل بالايمان وعدم
تقييدها في كفارة الظهار اعلم ان الاصوليين اختلفوا في الحكمين المتماثلين اذا اطلق احدهما وقيد الاخر وسببهما
مختلف فالشافعي يقول ان تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا والحنفية يقولون انه لا يجوز تقييد هذا المطلق
البتة فالشافعي انه لا يجب التقييد والدليل على فساد القول الاول ان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة
مؤمنة وفي الظهار الاعم لم يكن مناقضا والى الدليل المذكور اشار المص بقوله لامكان التنصيص من الشارع
على بقاء المطلق على اطلاقه كما اذا قيد في القتل بمؤمنة وفي الظهار يقول كيف كان واحتجاج بعض الاشعرية
على وجوب التقييد لفظا بان القرآن كالكلمة الواحدة وبالقياس على الشهادة فانه لما قيد في الطلاق بالعدالة
واطلق في المداينة ثبت حمل المطلق على المقيد فكذا هنا فاذا قيد احدهما وجب تقييد الاخر ضعيف اي احتجاج
بعض الاشعرية ضعيف لان المراد بالوحدة في قولهم القرآن كالكلمة الواحدة عدم التناقض لا ان كل
شيء والا لوجب تقييد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع لا
بالتقييد في الطلاق دعوى لحوق الاجماع في اعتبار العدالة محل نظر استدل الحنفية بان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن
المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من الرقاب فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال
التمكن الثابت بالنص فيكون القياس ناسخا وهو غير جائز والى الدليل المذكور اشار المص بقوله ومنع الحنفية
منه بالقياس والجواب عن استدلالهم ان هذا مناف لمذهبهم لانكم اعتبرتم سلامة الرقبة عن كثير من العيوب
فيكون اشتراط السلامة من العيوب ايضا نسخا والى هذا اشار المص بقوله مناف لمذهبهم لاعتبارهم السلامة وقولهم
انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد لانه دال على الماهية من حيث هي ولا على
الافراد فلا يلزم النسخ المقصد الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول فالاول في المجمل وهو لغة المجموع او جملة الشيء مجموعه
ومنه اجمل في الحساب او المبهم ومنه المجمل في مقابلة المفصل وفي العرف ما له دلالة غير واضحة وهو يتناول القول
والفعل والمشترك والمتواطي وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس اما الطرد
فلان المهمل كذلك وليس بمجمل وايضا لفظ المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس بشيء اتفاقا وانه ليس بمجمل او منع
مفهوم واما العكس فلانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق الحد عليه كذا في الشرح

العضدي قوله تصحيح الحد المذكور يمكن من غير احتياج عناية لان المراد باللفظ الموضوع لا سيما العلامة التي زاد
من اللفظ المذكور في التعريف بان يقال المتبادر من الاطلاق الاستعمال الصحيح الواقع في التخاطب وعلى هذا اما
ان يحمل قوله يتم على المبني للمفعول من باب الافعال الا من التتميم كما في الشرح العضدي والافهام باعتبار تعيين المراد
فلا يتوجه ان اللفظ المشترك يفهم احد معانيه اذ لا يحقق افهام المتكلم للمخاطب وايضا لفظ ما في التعريف الاول بمعنى الشيء
فيجب حمله على اللغوي والا يرد ما يرد على التعريف الثاني ويمكن ارادة الشيء المصطلح لان العلم بالمستحيل مثل شريك
الباري انما هو تصور الباري والشريك وما صورة الشيء الاول معنى انه خرج منه الفعل ويمكن دفعه بان
المراد تعريف قسم من لفظ المجمل او في التعريف الاول ايضا يمكن البحث لان هذا التعريف صادق على اللغو والمهمل وما
يحتاج ان يجاب وفيه مباحث اربعة الاول الاجمال قد يكون في اللفظ المفرد بالاصالة كالقرء او بالاعلال كالمختار المتردد بين
ان يكون صيغة الفاعل او المفعول واما في المركب فاما وقوع معناه في المركب بجملته او بعض الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين
الزوج والولي ومنها في مرجع الضمير اذا تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما للمرجع نحو ضرب زيد عمرا فضربته ومنها مرجع
الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردد الذهن بين المهارة في الطب او غيره ومنها تعدد المجازات مع المانع عن الحمل على الحقيقة
ومنها تخصيص بمجهول او استثناء مجهول او صفة مجهولة اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه كالقرء
والمتواطئ المحتمل لكل فرد من جزئياته وكذا المحتمل لكل جزء من اجزائه كالعبد المحتمل لبعضه ولكنه عند الامر بعد المثل
والتواحد يوم حصاده فان الحق محتمل لكل بعض او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين حيث قيد بالاحصان المجهول وهو غير معلوم حين استعماله في بعض
موضوعه وقد يكون باستثناء مجهول نحو قوله واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل
التلاوة الموعودة فيما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين فانه جمع معرف باللام مفيد للاستغراق ثم نقول الرسول
صلى الله عليه وآله المراد البعض وهو غير الذمي فان الظاهر من اللفظ خلاف المراد او حال كونه كون اللفظ مستعملا
لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية كالصوم والصلوة فان الشارع نقلها عن المعنى اللغوي حيث
مستعمل في معانيها لا جزؤها ولا كلها فاذا اطلق الشارع ولم يعلم مراده لا بد من بيان اما الصلوة فكفعله
صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي واما الصوم فتعليم معناه وشرائطه وقيل الظاهر ان الصوم والصلوة
منقول شرعي او مجاز في اول الحال فعلى الاول استعمالها في معناها يكون حقيقة ووجب على الشارع اعلام الوضع كما
في الالفاظ اللغوية وعلى الثاني لا بد من تعيين القرينة وح يلزم ان لا يكون جميع الالفاظ اللغوية حقيقة او مجازية
مجملا والمجازية اي الالفاظ المستعملة في معانيها المجازية غير الشرعية وقد يكون الاجمال في الفعل كما اذا تردد
من الوجه كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وآله صلوة لا يعلم انه ندب او واجب فهو مجمل اذ لو وقع لا يدل على الوجه الا

الاحصان نگاه داشتن ومنع كردن وزن خواستن واستوار كردن كنز اللغة

الا ان يقترن به ما يدل على الوجه فانه ح يكون مستغنيا عن البيان البحث الثاني المجمل جائز في كلام الله المحققون ذهبوا الى
جواز وقوع المجمل في كلام الله ومنعه شرذمة ان الحكم يشكل التفصيل بعد الاجمال لانه اوقع في النفس وايضا قد يكون
تردد المخاطب في الاحتمال لازدياد اجره مطلوبا فالمجمل نظرا الى الحكمة جائز بمعنى ان الحكمة في تحققه متحققة ولا مانع في
الكريم من وقوعه وواقع كما في الايات المتقدمة قوله الاجمال اذا كان الاهم من الجائز والمعقول الشرعي لا يمكن الا
الا ممن لم يتحقق معنى الاجمال والفاهم من الاجمال كلام فيه ابهام ولعل المنكر انما ينكره لتوهمه كما يفهم من قوله
انكم واحتج المخالف المنكر لوقوع الابهام في الكلام بان المقصد اي مراد الله تع الافهام اعلام معنى كلامه والا
لزم العبث اي ان لم يكن المراد اعلام المعنى يلزم العبث لان اللفظ لا فائدة فيه الا افادة المعنى فان ذكر معه
مع الاجمال البيان طال بغير فائدة فان البيان في اول الحال اغنى عن ذكر المجمل والا اي ان لم يذكر البيان فالتكليف
بالمحال لان عدم تعيين المراد يستلزم تفحص كل الاحتمالات والعمل بجميعها وكذا العمل بها وفيه ان الاحتمالات
قد تكون منحصرة فيمكن الاحاطة بها واقوله مراد المستدل ان القرآن لا يجوز اشتماله على المجمل ودليله
انه يلزم في قسم الاحكام على انه اذا قال الله تع اقتلوا المشركين ولم يبين النبي صلى الله عليه وآله البعض لم يلزم
التكليف بالمحال الا ان يقال الامر بالعمل بمراد الشارع تكليف بالمحال فان المكلف لا يقدر عليه وانت تعلم ان هذا
امر آخر وتكليف آخر مع ان الامر قد يكون لمحض توطين المكلف نفسه على العمل اذ لا يكون وقت العمل لو كان موجودا
وح يكون التكليف بالمحال والجواب المنع من الملازمة الاولى اعني قوله والا لزم العبث ان كان المطلوب
الافهام التفصيلي فانه يكفي في دفع العبث الافهام الاجمالي والمنع من الثانية اعني قوله فان ذكر معه البيان
طال بغير فائدة لجواز اقتران التفصيل والتطويل بفائدة خفية مثل ما قيل ان كل حرف من القرآن وتركيبه
على الهيئة الخاصة حرز للانسان واحد وجوده ونفعه عن الامراض وغير ذلك مثل ان يكون التفصيل بعد الاجمال
اوقع او عن الاستعداد للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب البحث الثالث التحريم والتحليل المضافان الى
الاعيان ليس مجملا بل ظاهر في تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم خلافا لبعض الحنفية
الصور التي وقع الخلاف في انها من المجملات وليست منها وهي تشتمل على ست مسائل الاولى في ان اضافة الاحكام
الى الاعيان لا يستلزم الاجمال اتفق المحققون على ان التحريم المضاف الى العين كقوله تع حرمت عليكم الميتة وحرمت
عليكم امهاتكم والتحليل المضاف الى العين كما في قوله احلت لكم بهيمة الانعام ليسا من الاجمال اذ يسبق الفهم الى المراد
ودليل الاجمال عدم السبق الى الوضع والسبق الى معنى ليس بكاف في عدم الاجمال واما كون المراد من
حرمت عليكم الميتة حرمة الاكل فغير معلوم لاحتمال ان يكون المراد انه حرام الا ما استثني كجلب الثمن وكيف
لا والفاهم من اقتلوا المشركين العموم فاذا قال الشارع اردت البعض يلزم ان لا يكون مجملا او قبل الحاجة

البعض كان معنى اللفظ فيه او بعد التعيين صار متعينا واحتج الكرخي بان متعلقها اي متعلق التحليل والتحريم هو
الذات غير مقدورة والحرام والحلال من المقدورات فلا بد من اضمار حتى تعلقا بالمقدور ولا اختصاص للبعض
ولا يلزم الترجيح من غير مرجح والجواب المنع من عدم الاختصاص اذ يسبق البعض الى الفهم لان العرف مرجح
كما في صورة حرمت عليكم الميتة يسبق الذهن الى الاكل المسئلة الثانية ومن آية المسح في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
ليست بمجملة ذهب المحققون الى نفي الاجمال وقال بعض الحنفية انها مجملة لان الباء في برؤسكم لا يخلو ان يكون
للتبعيض كما قال بعض او زائدة او للالصاق كما قاله جمهور اهل اللغة فعلى الاول يصدق البعض على اقل ما يطلق
وعلى الثاني ايضا كذلك فان الالصاق اليه بالرأس يتحقق بالكل والبعض فهو قدر مشترك متحقق بالاقل لكن المعتبر جعل
على تقدير ان يكون الباء للالصاق المفيد للاستيعاب وعلى هذا الزام لهم والا لا يلزم كما ذكرنا وآية المسح ليست
مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض كما توهم البعض على ما ورد المعترض منه التواطؤ اذ يكون المراد البعض المطلق
المستلزم لتمكن المكلف بالاتيان باي فرد اراد من افراده كما هو مختار الشيعة ومن يتبعه والا اي ان لم
يكن للتبعيض وجب الاستيعاب وانت تعلم ان الحق عند المص ان الباء ليست للتبعيض فيلزم ح الاستيعاب
مع انه ليس مذهبه وان كان المراد البعض مع انه يحتمل الاستيعاب يكون مجملا الا ان يقال لكل مذهب قرائن
على مرادهم فلا اجمال واحتجت الحنفية باحتمال برؤسكم الجميع اي جميع الرأس والبعض اي مع بعضه فصار مجملا
وقد تقدم جوابه كما عرفت في بحث الالفاظ ان الاولى الاطلاق في الآية المسئلة الثالثة الافعال المنفية
ليست بمجملة مثل قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صوم لمن لم يبيت بالليل فذهب
المحققون الى عدم الاجمال وذهب ابو عبد الله البصري والقاضي ابو بكر الى الاجمال دليل الجمهور ان
اللفظ دال بحقيقته على نفي الذات وما كانت الصلوة موجودة لا يمكن نفي الذات وجب القول باقرب
المجازات وهو نفي الصحة لوجوه على ما ذكر في المحصول اولها المدلول عليه باللفظ نفي الذات والدال على
نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستلزام انتفاء الصفة مع عدم الذات ذكر قوله لا عمل يدل على نفي
الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في الذات فوجب ان يبقى معمولا في الباقي ثانيها هو ان نفي الصحة
احد اسباب المجاز فكان حمل اللفظ على نفي الصحة اولى ثالثها ان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة
اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة واطلاق اسم العدم على الاقرب الى المعنى الاصلي
اولى قال المص ولا اجمال في الفعل المنفي اذا قرب المجاز الى نفي الحقيقة المستلزمة لنفي جميع الصفات في الصحة
المشتركة في العموم اي نفي العموم المشتركة لنفي الذات فان نفي الذات كما انه يستتبع نفي جميع الصفات كذلك
نفي الصحة يستتبعها ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استواء

استواء الدلالة صار كالعام فانه داخل في بعض الموارد وهو الذات بقي الباقي مندرجا تحت الارادة
في المحصول ان قلت اللفظ لم يدل على نفي الصحة بالمطابقة وانما دل عليه بالالتزام ضرورة انه يلزم من انتفاء
الذات انتفاء الصفة ودلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التي هي الاصل فاذا انتفى الاصل كيف يبقى دلالة الالتزام
الذي هو الفرع قلت انه لا نزاع في ان دلالة اللفظ على نفي الصفة تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استواء تلك
الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها باسرها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يكون معمولا
في الباقي هذا عبارته واليه الاشارة في عبارة المص ويتوجه ان خلاصة السؤال انه تقرر في كتب المنطق انه لا
يمكن تحقق الالتزام بدون المطابقة وهنا لم يتحقق المطابقة فكيف يتحقق الالتزام وح لا مدخل للجواب بجزائه و
الحق ان يقال ان المعنى المطابقي هو تصور نفي الذات لا التصديق بنفيها لكن يتوجه ان نفي الصحة انما يلزم نفي
الذات بمعنى سلبها تصديقا لا تصورا وتحقيق قول المحصول ان لا يتبقى صلوة التصديق بنفي ذات الصلوة
وهذا التصديق يلزمه نفي الصحة وهو المراد لعدم صحة ارادة التصديق بنفي الذات فاذا لم ترد اراده نفي الصحة فهو
بمنزلة نفي الذات ايضا لكن مع نفي الذات تحققا فبقي نفي الصحة قال المص في الغاية فيه نظر لان عموم نفي الصحة
لنفي الذات ونفي الصحة انما يظهر بالدلالتين معا فاذا عدمت المطابقة التي هي الاولى وجب عدم الاخرى و
الحق ان يقال الدلالة الاصلية باقية والحكم منتف هذا كلام الغاية وفيه ان مراد من قال باحد المطابقة
ارادة انه لا يراد نفي الذات الذي هو المطابقي اقول لا صلوة يمكن منه ارادة نفي الذات حقيقة لان
الصلوة موضوعة شرعا للصحيحة والصلوة الباطلة ليست بصلوة البتة فلا يحتاج الى اختيار المجاز وكذا لا حقيقة
ولا نكاح الا بولي وامثالها فلا يحتاج الى القول باختيار المجاز ولو حمل على الامور لا يكون الاستثناء كما مر واحتج ابو
عبد الله بان الفعل كالصلوة موجود لا يمكن نفي ذاته فلا بد من مصير بحرف النفي الى المعنى المستفاد من قوله صلى الله
عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اي لا صلوة بدون الفاتحة ايد ولا تخصيص لبعض المقدرات والجواب دون بعضها
قد مر انه الاولوية من تحقيقه المسئلة الرابعة ان آية السرقة ليست مجملة ذهب بعضهم الى ان قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار ان اليد يطلق على هذا العضو من اصل المنكب وعليه من الكوع و
عليه من المرفق وعليه من اصول الانامل والاصل في الاطلاق الحقيقة فتثبت الاشتراك المستلزم للاجمال وقال ثم
انها مجملة باعتبار معنى القطع لان القطع يراد به تارة الشق كما يقال قطعن ايديهن في قصة يوسف على نبينا وآله
وعليه السلام وقد يقال بمعنى الابانة كما هو المراد في آية السرقة والحق ان اليد حقيقة في العضو من المنكب
لانه لو كان حقيقة في غيره يصح ان يقال حين قطع اليد من الكوع انه قطع بعضها او بعض اليد فلا يكون مجملا ولا
اجمال في آية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة مع ان يكون ابانة جلده من جلده كما هو المشهور في قطع اليد

بالتبيين بين الكتاب او ابانة العضو اليد في العضو من المنكب واذا وقع القطع بين المنكب والزند من الكوع
فقد تحقق القطع واقول لا اجمال باعتبار مراد الشارع كما قال العلم اذا قال الشارع مرع المشركين اردت
بعض المشركين يكون اجمالا لا كذلك حين قطع اليد بالسرقة كما لا يفهم من اللفظ فيكون اجمالا المسئلة
الخامسة في ان رفع الخطا ليس بمجمل لانه ذهب البعض الى ان قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
مجمل لان الرفع توجه ظاهر الى الخطأ وهو ليس بمرفوع فلا بد من اضمار امر يرجع اليه الرفع وليس البعض اولى فيلزم
الاجمال والجواب انه لا اجمال اذ السابق الى الفهم نفي المواخذة والى ذكره اشار العلم بقوله ولان قوله عليه والنسيان ح
السلام رفع عن امتي الخطا لان المفهوم نفي المواخذة في الاخرة في العرف العضدي لا يقال فيجب ان لا يسقط عنه
الضمان اذا اتلف مال الغير لانه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول انما لم يسقط
الضمان لانه ليس بعقاب اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف
عليه ولذلك وجب الضمان على الصبي وانه لا يعاقب واما التخصيص فجائز بدليل يدل عليه والتخصيص لا يوجب الاجمال
هذا عبارته واذا حملنا المواخذة على الاخروي اندفع ذلك ويؤيده قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى المسئلة
السادسة في ان الجمع المنكر اذا ورد الامر به مثل اعط دراهم قيل انه مجمل لاحتمال ان يكون المراد اكثر من الثلثة
ولا اولوية للبعض فوجب الوقف والحق انه لا اجمال فيه لانه لو كان مجملا لما خرج عن العهدة باقل مراتبه
وهو الثلثة واليه اشار بقوله ولا اجمال في الامر بالعدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلثة فان
المكلف اذا علم انه يخرج كذلك فلا يتوقف في العمل فلا اجمال قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم با
لا اجمال تحقق الاجمال في دراهم عدم قصر اللفظ على الثلثة وانحصاره فيها فهو حق لكنه ينتقض بكثير مما ليس تناول ح
بمجمل وان اراد عدم تناوله للثلثة فهو خطأ وانت تعلم ان كلام السيد لا يظهر فائدة فان التعيين لا
نسبة لها بالاجمال الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث خمس الاول في البيان وهو التبيين كالسلام والتسليم
من بان اذا ظهر او انفصل او ما حصل به التبيين وهو الدليل او المبين وهو المدلول وبالنظر الى المعاني
اختلف تفسير العلماء فقال الصيرفي هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه ان البيان
ابتداء بيان ولا يتحقق الاخراج والجواب معناه لولا البيان لكان في حيز الخفاء وقال القاضي والاكثر انه
الدليل وقال ابو عبد الله انه العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى
المفرد والمركب فكذا المبين قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب وقد يكون في فعل وقد يكون في فعل
فيما سبق له اجمال وقد يكون بلا سبق اجمال كمن يقول ابتداء ان الله بكل شيء عليم وقد يكون بالقول وهو
ظاهر لا يحتاج الى البيان وقد يكون بالفعل كما بين الرسول الصلوة بان صلى وقال صلوا كما رأيتموني اصلي

بان حج وادى المناسك والوضوء بالوضوء البياني وعلم كونه بيانا اما بالضرورة من قصده وكان يعلم قرائن الحال انه
اراد البيان او بقوله صلى الله عليه وآله هذا بيان صريحا وشبهه بان يقول القول الا يلزم من نحو هذا ذلك مثل صلوا كما
رأيتموني اصلي بيان لكون الصلوة بيانا وخذوا عني مناسككم فانه بيان لكون الحج بيانا وكذا هذا وضوء لا يقبل
الصلوة الا به او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين فانه يكون بيانا اذ لو لم يكن بيانا
لزم التكليف بما لا يطاق اللازم من تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو اشار العلم بقوله ولا تاخير البيان عن وقت
الحاجة وهو ممتنع من الاشاعرة وان قالوا بالتكليف بالمحال الذي لا يكون محالا عادة ولا ذاتا لكن لا يجوزون تاخير البيان
عن وقت الحاجة واما الترك فيقصد به دلالته على الاباحة وجه الاول ان يركع عند تمام الركعة من غير قنوت فيعلم ان
القنوت ليس بواجب والا لما تعمد تركه والى هذا اشار العلم بقوله وبترك كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فيعلم انه غير واجب
الثاني ان يسكت عن حكم الحادثة وبيانه فيعلم انه ليس فيها حكم شرعي والى ذلك اشار العلم بقوله او يسكت عن بيان الحادثة
انتفاء الحكم الثالث ان يكون ظاهر الخطاب متناولا لامته صلى الله عليه وآله على السوية فاذا ترك ولم يأت
به فيعلم انه مخصوص ولم يلزم ما لزم امته والى هذا اشار العلم بقوله او ترك فعلا متناولا له ولامته خطاب فيدل على تخصيصه
اي على انه صلى الله عليه وآله خارج عن الحكم ان كان قبل فعله مرة فانه اذا فعله مرة واحدة وتركه ما يكون نسخا
تخصيصه ح كما اشار بقوله او نسخا ان كان بعد فعله وهو الرابع اقول يحتمل ان يكون الحكم بالنسبة اليه مندوبا والقرينة عليه
تركه ثانيا ان قلت ان حملنا على الندب يلزم ان يكون خطاب واحد مندوبا وواجبا فيلزم ان يكون مجازا قلت
لا يجوز ان يكون عنده بالخطاب الامر الاخر مع كونه غيره داخلا في الخطاب مثل تعليم الامة اقول يفهم من كلام العلم
في ذاته لكلام المحصول ان كون الفعل بيانا اما تارة بالنظر وتارة بالضرورة الا ان صاحب المحصول جعل الطريق
ثلثة قسم يكون بالدليل العقلي نحو عنده ان سلكم وتم بالدليل العقلي كما ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان
والعلم جعل الدليل العقلي منها بالضرورة والنظر ولعله نظر الى ان الضرورة والنظر يكون بالنظر الى حال
ان الظاهر من كلام العلم والمحصول ان الضرورة والنظر انما يكون في جانب الفعل ولم يتعرض الى جانب الترك
الاخالة الفا اخبر فالشك والريب تجاهله فقد انه لا يعلم الا بالنظر او يعلم بالبداية ومن قال ان الفعل يطول فلا يقع بيانا فقد اخطأ باطلاق ان الفعل
قد يكون اطول فانه في مثل الحج لو قيل مرارا اكثر تفاصيله اذا رأى الفعل وايضا ان
اراد الفعل يطول كله فلا نسلم وان اراد في الجملة فكذا القول فانه جعل الطول في الجملة في الفعل سببا لترك البيان به
فكذا يلزم في القول فيسد باب البيان وفيه ان البيان لا ينحصر في الفعل والقول كما مر ان البيان يتحقق ابتداء
ايضا الى على بفعل فقد اوجد الله خدمته والى لجزوم الطول لانه لا بد من اللفظ ايضا اذا اجتمع
الفعل والقول ان اتفقا كما اذا امر بطواف واحد واتى بطواف واحد فالاول بيان والثاني تاكيد

كالمخالف طرائقين وامر بواحد في الحصول القول والفعل اذا وردا فاما ان يكونا متطابقين او متنافيين فان
كانا متطابقين كقوله عليه السلام من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه
قرن وطاف طوافين لهما وسعى سعيين فالقول هو المقدم بيانا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل قال ابو الحسين المقدم
بيان سواء كان المقدم فعلا او قولا وقيل البيان القول اعم من ان يكون مقدما او موخرا لانه بيان لذاته بخلاف
الفعل فانه يحتاج الى قرائن نحو من الضرورة وتطابقهما ولانه جمع بين الدليلين اذ يعترض القول اذ بيان الفعل
بانه من خصايصه كما اشار اليه بقوله اذ الفعل يحتمل ان يكون من خصايصه فيكون القول بيانا والفعل ايضا لانه
حينئذ يكون الدليلان عاملا قال في النهاية ان هذا ليس بجيد فان الفرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا
فرضنا تقدم الفعل وقع بيانا لان الخطاب وقع بعد مجمل وقع التعبد به ولا معنى للبيان الا هذا البحث الثالث
البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف بان يكونا مظنونين او معلومين هذا اذا اعتبر الصدق وان في
نوع الظن والعلم ويمكن اعتبار المساواة في درجة العلم والظن وقد لا يساوي لان البيان قد يكون معلوما و
المبين مظنونا كما اذا كان القرآن مخصص السنة او بالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون كتخصيص الكتاب
بخبر الواحد ولا فرق بين الواجب وغيره من باقي الاقسام الخمسة في وجوب بيانه لئلا يلزم التكليف
بما لا يطاق بهذا دفع لما توهم البعض بان بيان الواجب واجب دون بيان المندوب والوجه ان المبلغ اذا
اراد تكليف المكلف باداء شيء وجب عليه بعد ذلك المجمل بيانه والا يلزم التكليف بما لا يعلم وهو باطل البحث
الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اجمعت الشيعة والمعتزلة القائلون بعدم جواز التكليف
بما لا يطاق بانه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بالمحال ومنع ابو الحسين تاخيره
الى وقت الحاجة في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمطلق والنسخ وتعيين النكرة والخطاب
بالاجمال وجوزه في مثل المتواطئة والمشتركة وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجوزه المعتزلة
النسخ في الجميع الا النسخ اعلم ان في تاخير البيان الى وقت الحاجة اربعة اقوال وتفصيل القول فيه مسبوق ببيان
مقدمة وهي ان الخطاب المفتقر الى البيان ضربان احدهما ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه وهو قد يقع على اقسام
احدها بيان التخصيص فان العام له ظاهر فاذا اريد الخاص كان مستعملا في خلاف ظاهره وثانيها بيان الاسماء
الشرعية التي هي مجاز لغوي فانها ظاهرة فيما وضع ارباب اللغة فاذا استعملت في المعاني الشرعية كان مستعملا في خلاف
ظاهر الحقائق اللغوية وثالثها تاخير بيان اسم النكرة اذا اريد به معينا الضرب الثاني ما لا ظاهر له كالاسماء
المشتركة والمتواطئة فانها ليست بظاهرة في معنى معين ولا في فرد معين واذا عرفت تلك المقدمة فابو الحسين
البصري يكتفي بالبيان الاجمالي في الضرب الاول بان يقال حال الخطاب بهذا العام المراد به بعض ما دل ان هذا الحكم سينسخ

سينسخ ومنع من تاخير البيان الاجمالي عن وقت الخطاب وجوز تاخير التفصيلي فاما الذي لا ظاهر له جوز فيه تاخير
البيان الى وقت الحاجة مطلقا الثاني اكثر الاشاعرة والحنفية جوزوا تاخير البيان الى وقت الحاجة في جميع ما تقدم
الثالث لابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي وبعض الحنفية والظاهرية انه لا يجوز مطلقا والرابع قول المعتزلة انه لا
يجوز التاخير الا في النسخ فانه يجوز تاخير النسخ واحتج ابو الحسين البصري على الاكتفاء بالبيان الاجمالي فيما له ظاهر اريد
خلافه والمنع من تاخير البيان عن وقت الخطاب بان المقصود بالخطاب الافهام واذا كان مرادا منه اللفظ
غير ظاهره وهو مما لا سبيل لنا لعدم الدلائل الدالة عليه كان الخطاب اغراء بالجهل وهو لا يليق بالحكيم فاطلاق
اللفظ مع عدم ارادة ظاهره قبيح لا يمنع من امته واما مع وجود الاجمال فينتفي الاغراء احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة لقوله انها بقرة ولم يعينها وقت الخطاب والامر
سالوا ولقوله لو لابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لا
خصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فيلزم ان يكونوا حصب جهنم ولا ريب في بطلانه وبانه تخصيص البنت قيل
الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان خلاصة الاحتجاج على وقوع تاخير البيان
الى وقت الحاجة ان الله تعالى وعد بيان القرآن بكلمة ثم وهو يقتضي تاخير البيان وايضا امر الله تعالى اولا بذبح بقرة
ثم بين البقرة بعد السؤال منهم ان فيه تاخير البيان عن وقت الخطاب وايضا عبد الله بن الزبعرى لما سمع قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله اراد المخاصمة مع النبي صلى الله عليه وآله فقال اليس قد عبدت الملائكة والمسيح فيكونوا حصب
جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وايضا البنت
داخل في الخطاب مع انه يورث وقت الفعل وهو سبب مراده فعلم الاول اعني الاحتجاج الى الحسين انا نلزم
الاغراء لو لم يجوز في العقل تجويز التخصيص كما في الفتك به فانه لا يعلم تأويله الا الله على تقدير الوقف وفيه بحث
ظاهر اذ الفتك به لا يظهر خلاف المقصود منه بخلاف الخطاب الذي ظاهره دال على شيء والكلام مع
ما دون الظن فقط فانه لا يليق من الحكيم وفيه ان الخطابات العامة التي بعضها من يورث وقت الفعل بحسبها
تخييل عليه مع انه ظن فاسد وعن الثاني بانه يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو خلاف الاجماع فان
كلمة ثم تقتضي ذلك حيث قال اذا قرأناه فاتبع قرآنه واتباع القرآن اتباع الحكم ثم قال تعالى ثم ان علينا بيانه فيلزم
ان يكون اتباع القرآن قبل البيان فيتاخر البيان عن وقت الحاجة فلا بد من تاويل وقد دفع بان المراد اتباع
قراءة القرآن لا اتباع حكمه الا ترى ان هذا الحكم عام لجميع اقسام القرآن ولا يختص بالاحكام او المراد اتباع الحكم
على وجه الاجمال ان قلت وقت القراءة وقت الخطاب فيلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب كما يقتضيه ثم
قلت وقت الخطاب وقت فهم الخطاب الا وقت قراءته وعلى هذا ما في الشرح العضدي من ان الخطاب هو اللفظ

بان اراد فيما يعلم من الخطاب
خلافه مع عدم الاشعار
اغراء بالجهل المركب
تحتي ٢٢٢

لا ادلالة

والا لزم ... التكليف ...

يعلم معناه وكذا الثالث من حكاية ذبح البقرة فانه يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة فانهم لما امروا سالوا عن
البقرة فيلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ المراد لم يكن معينا ولم يبين حتى احتاجوا الى السؤال فيلزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة اقول ـــ ضيق وقت ذبح البقرة غير معلوم فلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
والجواب عن الاستدلال انه ان البقرة لم يكن تلك المعينة لكن لما بالغوا وقللوا في ذبحها ضيق الله عليهم بزيادة
الاوصاف النادرة حتى ضاق عليهم الامر ولهذا قال ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة كانت لاجزأت لكنهم
شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون فانه دل على انهم كانوا قادرين على الفعل
وان السؤال عن التعيين كان تعنتا ولجاجة وعن الرابع ان عبد الله بن الزبعرى جعل معنى كلمة ما حيث انها
شايعة في غير العقلاء وكما اشار المصنف بقوله اذ ان سؤال ابن الزبعرى ونزول الاية على ما يحتاج اليه البيان جهل من السائل
فان كلمة ما لا يتناول العقلاء وحسب الغالب ولا يرد قوله والسماء وما بناها حقيقة ولهذا نقل ان النبي صلى الله
عليه واله رد على ابن الزبعرى فقال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وقد يقال ان قوله والسماء وما
بناها مجاز وقوله ان الذين سبقت لهم الاية زيادة التوضيح لا البيان لعدم الاشتباه في خروج الملائكة والمسيح
على نبينا وعليه السلام في الشرح العضدي هذا اجود انما النزاع في التكاليف التي يحتاج الى معرفتها للعمل بها وكذا
عقدنا المسئلة في التاخير الى وقت الحاجة اقول ـــ لما كان المحذور مشتركا اورد الاية المذكورة وايضا
لا يلزم ان قوله انكم وما تعبدون عام فلا يلزم دخول الملائكة وعيسى عليهم السلام وعن الخامس ان التكليف مشروط
بالسلامة فانه وان كان داخلا في العموم لكنه خرج بالشرط وهو الاشتراط ثابت عند كل عاقل لكن
مظنون بانه حتى ومن لم يعلم ان التكليف قبل الموت بشرط السلامة فاخال زيد انما يدل على عدم علمه بانه مكلف قبل الفعل
قطعا وانه يجوز ظنا وهو يكفي وايضا لا يلزم العلم بخصوص زيد بانه مكلف بل يكفي انه مكلف بشرط السلامة اعلم ان
المصنف اختار في النهاية في هذه المسئلة مذهب ابي الحسين البصري وقد ابطل دليل الطرفين فلعله يرى التوقف
او يجوز تاخير البيان مطلقا لفايدة توطين المكلف نفسه كما مر قوله جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت
الحاجة في الفصول يجوز ان يؤخر الرسول تبليغ ما يوحى اليه الى وقت الحاجة وقال قوم يجب تقديمه لان ثمة
اشياء قد يكون تقديم الاعلام على حضور وقت الفعل قبيحا وقد يكون التقديم قبيحا وقد يجوز الامران فلا يكون التقديم
واجبا واحتجوا بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والامر للفور والجواب
انا بينا ان الامر ليس للفور وقد بينا ان الامر فيما ليس دليل بخلاف للفور فالتوقف هذا لانه مخصوص
بتبليغ الامامة كما هو رواية الامامية فلا ينتقض دليلا على العموم وقد يقال ان التبليغ مخصوص بلفظ القران في
كل الاحكام والاماكن من المخصوص اشار المصنف بقوله لامكان اقتضاء المصلحة ذلك التاخير فلا يجب التقديم

ثبت خطاء وسهو كسر حسني كتب

تقديم التبليغ عن وقت الحاجة والامر بالتبليغ في قوله تعالى بلغ ما انزل اليك لا يقتضي الفور كما مر ولا العموم اي عموم
جميع الاحكام لانصراف المنزل المفهوم من قوله تعالى ما انزل الى القران اما لان الانزال قرينة او لان التبليغ لا يطلق الا
في القران وفيه نظر عرفا اي عرف الشرع فانه لا يقال المنزل الا على كتاب الله اقول ـــ قد نقل ان ما انزل هو امامة
امير المؤمنين عند الامامية والقرينة قراءة ابن مسعود بلغ ما انزل اليك من ولاية علي بن ابي طالب تذنيب يجوز ان
يسمع الله المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا بطلب الخاص فان وجده عمل به والا عمل بالعام هذا
بالحقيقة كوجود ... وعدمه فان وجدانه عمل به والا عمل بالعام كما انه اذا وجد الناسخ ... والا فلا هذا
قول النظام وابي هاشم والفقهاء وقال الجبائي وابو الهذيل لا يجوز ذلك في العام المخصوص بدليل السمع ويجوز ذلك
في العام المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم السامع ان في العقل ما يدل على تخصيصه والمصنف اختار المذهب
الاول وهو جلي لانهم سمعوا اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك ما يوجب قتل المجوس ايضا الا ان الصحابة
سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين فانه لم يعلم بعد حين انه يعمل مع المجوس
عمل اهل الكتاب من اليهود والنصارى في الجزية والعقل في الشرح العضدي ولم يجزم بالقطع وقد وقع فيه ان فاطمة
عليها السلام لما سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهو عام ولم يسمع مخصصه وهو قوله عليه السلام نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة الا بعد حين وهو حال منازعة ابي بكر معها في منع التصرف في فدك هذا كلام
اقول ـــ وكذا امير المؤمنين حيث رضي بطلبها فدك ولكن المشهور ان فاطمة عليها السلام كانت تدعي النحلة
ولهذا شهد امير المؤمنين عليه السلام وام ايمن والحسنان صلوات الله عليهم وجواز اسماع العام المخصوص بالعقل
وان اتفق الى النظر اي كما يجوز في العام المخصوص بالشرع ان النظر يحصل بعد برهة من الزمان فكذا في العام
المخصوص بالسمع احتج ابو الهذيل وابو علي على مذهبهما بان فيه اغراء بالجهل ومنعا من العمل بالعموم الا بعد
البحث من المخصص في اقطار الارض لان احتمال العموم قائم فلا يمكن العمل بالعام الا بعد طواف العلماء
في كل بلد والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم اليقين بالعموم اقول ـــ ظن التخصيص غير حاصل اذ لم
يسمع الخاص ولو جوز ان ظن التخصيص مع عدم سماع الخاص يلزم ظن تخصيص كل عام وظن الاستغراق كاف
في الاحتجاج فلا يحتاج طواف العلماء في اقطار الارض واقول هذا ايضا في طرح التخصيص فان ظن التخصيص مع ظن
الاستغراق متنافيان الا ان يقال ظن التخصيص باعتبار ان العام يجري فيه تخصيص مظنون وهذا لا ينافي ظن
الاستغراق في مفهوم اللفظ وكاف في العمل بالعام اي ظن الاستغراق كاف في العمل بالعام وان لم يكن الظن
مطابقا اقول ـــ هذا يقتضي ان لا يكون المكلف عاملا بالمراد فيكون الاعلام بالعام بدون الاعلام بالخاص مع
قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ الخاص الذي لم يسمع لا شك انه بيان الا ان يقال لما كان المكلف ان

ان يعمل بالعام ايضا فلا يكون له حاجة الى بيان الخاص فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا
لان الظن المعتبر انما يحصل بعد التفحص اذ حينئذ يحصل ظن عدم المخصص فيحصل الظن بانتفاء التخصيص فيجب العمل بالظن
وان كان الظن يحصل لاصالة العدم البحث الخامس كل من يريد الله افهامه بالخطاب وجب بيانه له اذ لو لم
يتبين له لم يعلم ومالم يعلم لا يتمكن ان يعمل به كما اشار اليه المص بقوله اذ لولا ان يعمل به كالعالم في الصلوة فانه مكلف
بفعلها اولا لذلك اي لولا ان يعمل به كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه كالنفاس والاستحاضة و
والارضاع فان العالم بها ليس مكلفا بفعلها ومن لا يريد الله افهامه لا يجب عليه بيانه له اذ لا يتعلق غرض
بمعرفة البيان والتبيين حينئذ تم تقريرا ومنه العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بايقاع الفعل وهو العالم بوجوب
العمل في ص ولا فائدة في احتجاج الدليل الفصل الثالث في الظاهر والماول وقد مضى في اول الكتاب
تعريفهما من ان الراجح من مفهوم اللفظ يسمى ظاهرا او المرجوح ماولا ومنه اي الماول قريب وبعيد اي الماول قد يكون
قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج الى الاقوى وقد يكون متعذرا فيرد قسم البعيد تاويل الحنفية قوله
عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن بابتداء النكاح اي انكح اليوم
اربعا وفارق سائرهن من العشرة او امسك المتقدمات اي امسك الاربع اللاتي نكحت قبل الست
ولهذا يقولون بتجديد النكاح ان تزوجهن معا وعند غير الحنفية يختار اربعا من غير نكاح ومن غير ملاحظة التقدم
والتاخر في نكاح الجاهلية ووجه بعده قول المص ان ابن غيلان كان جديد الاسلام لا يعرف شيئا من الاحكام
حتى يخاطب بهذا فيبعد خطابه بمثله فلو صح انه يجب تجديد قطعا لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين
ولو كان لنقل ولقرب عهده اي قرب عهد ابن غيلان بالاسلام المقتضي لعدم علمه بالاحكام كما فصلنا وابعد
منه من التاويل المذكور تاويلهم قوله عليه السلام لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايتهما شئت
وفارق الاخرى وانما كان ابعد مما تقدم اذ فيه ما مر من قرب عهده بالاسلام وعدم نقل التجديد
ويقيد بالثالث وهو قوله ايتهما شئت فدل على ان الترتيب غير معتبر فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ان نكاح
الثانية باطل دون الاول ومنه اي من الماول الذي هو البعيد تاويل قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا بانه اي الطعام المراد
الطعام طعام ستين مسكينا او لو كان لشخص واحد ولا احتياج الى العدد الستين ولو كان لدفع الى واحد في ستين يوما لكفى
في دفع الحاجة من ستين مسكينا دفعة واحد او مسكين واحد في ستين يوما لان المقصود دفع الحاجة وحاجة
ستين شخصا كحاجة شخص في ستين يوما ووجه بعده انه جعل المعدوم بحسب اللفظ وهو طعام ستين موجودا
بحسب الارادة واطعام ستين وهو الموجود بحسب اللفظ معدوما بحسب الارادة مع امكان ان يكون هو
المذكور هو المراد لامكان قصده لفضل الجماعة وحصول مستجاب الدعوة اي يمكن ان يقصد اطعام ستين

تقسيم التاويل

بالمتقدم

يوما

مسكينا لادراك فضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم وهمهم على الدعاء للمحسن ولعل فيهم مستجاب الدعوة
بخلاف واحد وليس بعيد حمل الآية الزكوة على بيان المصرف هذا دفع سوال عسى ان يتوجه ههنا وهو ان آية
الزكوة تدل على ان اصناف المستحقين ثمانية فلو اعطى الزكوة لبعضهم واحد يلزم جعل الموجود بحسب اللفظ
معدوما بحسب الارادة واجاب المص لان سياق الآية يقتضي ارادة بيان المصرف لان سياق الآية وهو
قوله ان الصدقات الآية مذكورا بعد قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان
لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله و
رسوله انا الى الله راغبون للرد على لمزهم في المعطين ورضاهم ان اخذوا وسخطهم ان منعوا الحرية ان بعض
العلماء حمل هذه الآية على المصرف من التاويل البعيد وهو مذهب الامامية ومالك وابي حنيفة
واحمد والنواني فانهم جعلوا المصرف وقيل في وجه البعد ان اللام للملك والواو للتشريك فيكون لبيان
الاستحقاق فقال المص ليس لبيان الاستحقاق بل لبيان المصرف لان سياق الآية يقتضي ذلك فليس
بعيد لان سياق الآية لا يقتضي بيان المصرف فيما يتوهم في المعطين انهم مختارون في الاعطاء والمنع
فيندفع اللمز فدل على ذلك هو المراد دون الشرح العضدي انه دفع اللمز فيصلح بيان الاستحقاق فلا
عن الطعام الذي يقتضيه واو العطف ولام الملك اقول في تفسير البيضاوي في تفسير قوله انما الصدقات
للفقراء الآية بين مصارف الصدقات تصويبا وتحقيقا لما فعله الرسول ونظام الآية يقتضي تخصيص استحقاق
الزكوة بالاصناف الثمانية ووجوب الصرف الى كل صنف وجد منهم ومراعاة التسوية بينهم قضية للاشتراك
واليه ذهب الشافعي وعن عمر وحذيفة وابن عباس وغيرهم من الصحابة والتابعين جواز صرفها الى صنف
واحد وبه قال ابو حنيفة ومالك واحمد واختاره بعض اصحابنا وبه كان يفتي على ان الآية بيان ان الصدقة
لا تخرج منهم لا ايجاب قسمها على جميعهم واقول واو العطف لا يقتضي التشريك الذي ذهب اليه الشافعي
كما سبق في معنى واو العطف فدعوى الشافعي مسلم لكن الآية السابقة تشعر بان الكلام ليس الا في صنيعهم
عليهم النبي صلى الله عليه واله بانه لا يصرف الزكوة في مصرفها فدفع الله ذلك بقوله انما الصدقات والادعى حمل
على بيان المصرف والملك جميعا والامامية منقول عن ابن عباس عن امير المؤمنين صلوات الله عليه على الزكوة
خلاف الظاهر لا ينافي ما نحن فيه فانا لا ندعي انه ليس تاويلا بل ندعي انه ليس تاويلا بعيدا واللام للاختصاص
وهو اللازم ولو حمل للملك ايضا لا ينافي ارادة المصرف لان الصدقات ملك للفقراء على التوزيع وايضا فعلم
من القاموس ان لام الاستحقاق في غير الملك وهو مناسب في هذا المقام التشريك يدل على ان
الآية لا يقتضي الاشتراك الثمانية في التمليك لان في الرقاب ليس فيما يقتضي الملك على ظاهر التشريك

الى العيب

سخط خشم گرفتن کرد

المقصد السادس في الافعال

مقصود الكلام دفع اللزوم وهو يحصل بذلك بيان المعرف وبالوضوح بيان الاشتمال في المقصد السادس
في الافعال وفيه مباحث خمس الاول ذهب الامامية الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء والائمة
صلى الله عليهم سواء كان الذنب صغيرا اي الذي ما وقع وعيد الله عليه بالنص او كبيرا او هو ما اوعد عليه الله
بالنص ولا فرق بين العمد والنسيان والسهو قيل حمية عن سنة وبعدها لا قبل النبوة ولا بعدها اي قبل البعثة
وبعد البعثة وكذا الائمة والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع اي اتباع الامة للانبياء والائمة عليهم السلام
الا ما استثني من خصائصهم وفيه ان الامر يقتضي اتباعهم فيما جاؤوا امن اسمع بعد النبوة ولا يلزم ان اتباع
النبي صلى الله عليه وآله فيما فعل قبل النبوة والا ارتفع الامان عن اخباره فانه اذا كان تابعا للشيطان لا
يكون معتمدا وايضا الرحمن تنتفي فائدة البعثة اذ فائدة البعثة خلاص الامة عن متابعة الشيطان فاذا كان
هو من حزب الشيطان فكيف يجي غيره فلا بد للطبيب من طبيب ولعدم الانقياد اي انقياد القلوب والانس
اليهم مع العلم بسقوط محلهم بواسطة انقياد عدو الله وهو اي سقوط محلهم نقض الغرض من البعثة لان الغرض
من البعثة هو انقياد القلوب لينتظم امر التكليف وتجري احكام النبوة وخلاصة الكلام في هذا المقام ان ا-
اهل الشيطان واتخاذ العترة المستحق للغو واستحقاقا للتحفظ ونصب الانبياء والاوصياء عليهم السلام
ليحفظوا الخلق عن شر عدوه ويهدوهم الى الصراط السوي والله تع قادر على ان يخلق خلقا لم يكونوا ولا يكونون
من حزب العدو ليحرس الخلق عن العدو فلو خلق خلقا يكون من حزب العدو لم يكن لائقا له ولو قدر
على ذلك احاد الناس لم يفعله وهو ظاهر واتفق العقلاء على عدم وقوع الكفر منهم الا الفضيلية من الخوارج
حيث جوزوا الذنب على الانبياء عليهم السلام بل قالوا بوقوع ذنوب كثيرة منهم وكل ذنب عندهم كفر
فيكون الانبياء عليهم السلام كفارا وهذا اقرب الى الشناعة من المثل السائر ان الكلام يجب الكل من
حيث وجوزه بعض الجمهور اي بعض الاشاعرة صدوره تقية كما حقق والذي لا يوجب الكفر والمراد بالتقية
مطلق الحكم لا الخوف بالايمان ليتبع قوله كما ظلم بعدم بقاء الايمان فيكون تمامه ليس يلزم من الكفر واما ما يتعلق
بالتبليغ فقد اجمعوا اي فقد اجمع الجمهور على عصمتهم نبه في المواقف وشرحه اجمع اهل الملل والشرائع كلها
على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله
الى الخلائق اذ لو جاز عليهم الاقرار في ذلك عقلا لادى الى ابطال المعجزة وهو محال وفي جواز الكذب منهم
فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف منعه ابو اسحق الاسفرايني وكثير من الاشاعرة لدلالة المعجزة على
صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز التخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو محال وجوزه القاضي ابو بكر
بالسهو والنسيان واما ساير الذنوب فهي اما كفر او كبيرة او صغيرة فاجتمعت الامامية على عصمتهم عن الكفر قبل

منع الجهل لكونه معصية

قبل النبوة وبعدها الا الازارقة من الخوارج وجوزوا الكفر واما صغاير او كباير وكل منها اما عمدا او سهوا اما الكباير عمدا فمنعها
الجمهور من المحققين ومن خالف فيه الا الحشوية والمعتزلة عن صدور الكباير عمدا مطلقا واما صدورها سهوا فجوزه
الاكثرون واما الصغاير عمدا فجوزه الجمهور واما الصغاير سهوا فهو جائز اتفاقا من الاشاعرة والمعتزلة الا الصغاير
الخسيسة كسرقة لقمة او حبة هذا بعد الوحي واما قبل الوحي فجوزه الاكثرون صدور الكبيرة ومنع المعتزلة عن الكبيرة وقالت
الشيعة لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا قبل النبوة ولا بعدها لا عمدا ولا سهوا وما يتعلق بالفتوى كذلك
اي الانبياء معصومون فيه الا الخطأ فقد جوزه بعضهم كالشافعية وجمع من الحنفية فانهم يقولون باجتهاد النبي
وخطائه فيه وقالوا انه ايضا عدا ما سبق تفصيله وهذا الاستثناء اما متعلق بالمتن او متعلق بالقريب
وعلى الثاني يلزم ان يكون الانبياء فيما يتعلق بالتبليغ معصومين منه وعلى الاول يلزم خلاف القاعدة
التي قررها العلم من تفصيل الحسين في الاستثناء في الجمل المتعددة والحشوية جوزوا الكباير منهم عمدا
انه وقع قبل النبوة والقاضي ابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا في شرح المواقف قال القاضي ومحققوا الاشاعرة
ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم مستفاد من السمع واجماع الامة
قبل ظهور المخالفين في ذلك وايضا في منع الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل في شرح المواقف ذهب الجبائي
ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو او خطاء في التاويل وهذا الخلاف انما هو فيما ليس من
الصغاير الخسيسة كسرقة لقمة او حبة وبعضهم منع من العمد واثبت وجوزه سهوا الا انهم بقولهم مطالبون
بالتحفظ من ذلك السهو دون امتهم لان معرفتهم اقوى ودواعيهم اقوى وانما قد وكلما كان العلم اقوى و
النفس اصفى يكون عن المعصية ابعد الا ترى ان من يرى الشيء لا يفعل عمدا وغيره ينفعل او
قريب ان يكون العصمة هو العلم الكامل مع النفس القدسية واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا
وخطأ الفرق بين السهو والخطأ ان السهو هو ان يكون في عزم الفاعل فعل شيء وفعل شيئا آخر مع القصد او ترك
فعل والخطأ هو ان يكون الفعل الذي قصده يستلزم فعلا آخر لم يكن في عزمه ان يفعله قصدا وتأويلا اي تأويل
بان يشتبه عليه شيء فيفعل الا الكفر كذلك لقمة وحبة والاستثناء عائد الى الجميع كما مر والحق
ما ذكرناه من تنزيه الانبياء والاوصياء الذين هم اصفياء الله وامناؤه وحجة خلقه في ارضه وسماواته اذ ليس الله
بحاجة في تصديق الشيء الذنب الثالث انه الحق عندي ان فعله عليه
السلام اذا لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة وفي المحصول اختلفوا في ان فعل الرسول
صلى الله عليه وآله بمجرده هل يدل على حكم في حقنا ام لا على اربعة اقوال احدها انه للوجوب وهو قول ابن سريج وابي سعيد
الاصطخري وابي علي بن خيران وثانيها انه للندب ونسب ذلك الى الشافعي وثالثها انه للاباحة وهو قول مالك

سهوا

الفرق بين السهو والخطأ

اذا لم

وربما يتوقف في الكل وهو قول الصيرفي وقول اكثر المعتزلة ان ما جوزنا الذنب عليهم جوزنا في ذلك الفعل ان
يكون ذنبا ولم نأمن ان فعله وان لم نجوز الذنب عليهم جوزنا كونه مباحا ومندوبا ومكروها وبتقدير ان يكون من
خواصه وان لا يكون ومع احتمال هذه الاقسام امتنع الحكم بواحد منها واحتج القائلون بالوجوب بالقرآن
والاجماع والمعقول اما القرآن فسبع آيات سيذكرها المصنف واما الاجماع فلان الصحابة باجمعهم اختلفوا في الغسل
بالتقاء الختانين فرجعوا الى عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله واغتسلنا فرجعوا الى ذلك ولما رجعوا
الى الرجوع حجة اقول فيه بحث اما اولا فلان اجماع الصحابة اذا لم يتفق التابعون ليس بحجة وايضا الشيعة
لا يقولون بقول امير المؤمنين فبسنده يرجع الى غيره وكيف لا ونقل عنهم عليهم السلام الموالف والمخالف انهم
عالمون بجميع المسائل الفقهية وايضا نقل عن النبي انهم بعدنا جميع ما يعلم الله الا الغيب واما ثانيا فلانه
ظاهر ان الكلام في فعل يحتمل الاباحة وهذا الفعل منه صلى الله عليه وآله لا شك انه ظاهر في العبادة فلا يحتمل
الاباحة لان العبادة اما واجب او مندوب ولانهم واصحابه القيام لا واصل وخلعوا نعالهم في الصلوة لما
خلع واقول الصوم والصلوة فعلان لا يحتملان الاباحة لان الطاعة لا يكون مباحا وايضا المتابعة في
في الصلوة لا يصح الاستمسك بتفعلهم فان فعلهم ليس بحجة وايضا يحتمل الاستحباب فلا يدل على الوجوب وايضا
لما احتمل الوجوب خلعوا نعالهم للخروج عن العهدة يقينا لا انهم حكموا بالوجوب واما المعقول فلوجهين الاول
ان الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه واعظم مراتب فعل الرسول الوجوب عليه وعلى امته صلى الله عليه وآله
فوجب حمله عليه بيان الاول ان الاحتياط يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع الضرر واجب الثاني
ان في ان اعظم مراتب الفعل ان يكون واجبا على الكل الوجه الثاني انه لا نزاع في وجوب تعظيم الرسول صلى الله عليه
وآله وايجاب الاتيان بمثل فعله تعظيم له بدليل العرف فيجب واشار المصنف الى دليل الوجهين بقوله احتج الموجبون
اي القائلون بالوجوب بالنقل والعقل ولما اجاب المصنف عن احتجاج الموجبين بحيث يعلم منه جواب غير الموجبين
بعد الآيات بالسند لما لم يذكر صاحب المحصول الآية الاولى قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولان الامر
حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته فيقتضي وجوب موافقته وفعله الآية الثانية لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وهذا وعيد على ترك التأسي ولا معنى للتأسي الا ان يفعل الانسان
مثل فعله الآية الثالثة قوله تعالى فاتبعوه وظاهر الامر للوجوب والمتابعة هو الاتيان بمثل فعله الآية الرابعة
قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله دل الآية على ان محبة الله يستلزم المتابعة ولازم الواجب واجب
كذا في المحصول فاقول ان اريد باللازم مصطلح اهل العربية لا نم ان لازم الواجب واجب وان اريد
امتناع الانفكاك فالملزوم باعتبار طبيعة المتابعة مسلم واما في جميع الافراد كما هو مقتضى دليل المستدل

المستدل فلان قلت لا نم ان الاتباع لازم محبة بل الامر بالاتباع كما هو مقتضى الآية قلت بحسب العرف ان كنت
مثلا فضل وهم معناه ان الاسلام يستلزم الصوم والصلوة مدبر فانه محبة الله يقتضي محبة الرسول ومحبة الرسول
يقتضي متابعته في الفرض والنفل مع ان النفل ليس بواجب ويمكن الاستدلال بان الامر ظاهر في الوجوب
وان كان نسبة الاتباع اليه صلى الله عليه وآله يقتضي في الجملة الندبية الآية الخامسة وما آتاكم الرسول فخذوه
فاذا فعل فعلا فقد اتى بالفعل فوجب علينا ان نأخذه اقول يجري هذا في الندب الآية السادسة اطيعوا الله
واطيعوا الرسول دلت الآية بظاهرها على وجوب اطاعة الرسول في قوله وفعله فيكون متابعة فعله واجبا
اقول المراد باطاعة الله باعتبار الاوامر والنواهي لا باعتبار الافعال فكذا اطاعة الرسول عليه السلام و
اولي الامر وكيف لا وهذا الكلام المحصول وهو لا يقول باطاعة الله في الفعل والآية السابعة قوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج بين الله تعالى انه انما زوجها ليكون حكم الامة مثل حكمه وذلك احوط
اشارة الى الدليل العقلي الذي مر والجواب عن الاستدلال بالآية الاولى ان الامر حقيقة في القول او
قد مر في تحقيق حقيقة لفظ الامر ما يدل على ان اطلاق الامر على الفعل حقيقة الا ان الاشتراك لا يقوم لحجب
ولكن لا يكون ح جوابا الا على تقدير ان يحمل المشترك على المعنوي سلمنا الاشتراك المعنوي لكن لا يدل على
الفعل خصوصا فلم يصح الاستدلال بالآية ح ايضا وانما حملنا الاشتراك على المعنوي لان المشترك اللفظي
مثل حمله على المراد فخصوصيته لكن لا تعيين المراد الا ان يراد بالدلالة على خصوص الفعل باعتبار تعيين المراد وفيه
انه لو حمل على الاشتراك المعنوي امتنع ان لا يدل على شيء من خصوص الفعل او القول فيلزم الحمل بالعموم فيلزم
المحذور وعلى هذا تعين ان يراد به الاشتراك اللفظي كما يقتضيه قوله مع سبق ذكر الدعاء وهو قوله لا
تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم الآية فانه تعيين لتعيين المراد فان الدعاء ظاهر في القول المفهوم
خصوصا اذا لم يقل خصوصا الى قوله مع سبق الخ والاسوة انما يتحقق مع علم وجه الفعل انه واجب او مندوب
مثلا اذا صام النبي صلى الله عليه وآله ندبا وصام المكلف وجوبا لا يكون متأسيا فلا يصح التمسك بالآية و
اقول ظاهر الآية التحذير عن مخالفته وانما يمنع المكلف عن المخالفة بعد العلم بوجه الفعل فانه اذا لم يعلم
وجه الفعل لا يقدر ان يحذر عن المخالفة ويمكن ان يقال الحذر المحذور المكلف ان يأتي بصورته والحذر عن
فعل يعلم انه مخالف فيحصل التأسي بحسب الصورة فالاستدلال لوجوب الفعل بامتناع المخالفة فتبينه
ترتب الى الدور لان الحكم بوجوب الفعل انما يعلم بامتناع المخالفة وامتناع المخالفة انما يعلم بوجوب الفعل فلا
وكذا الاتباع اي كما ان الاسوة موقوف على العلم بوجه الفعل كذا الاتباع متوقف على العلم بوجه الفعل لا يقال الاتباع
يقتضي بظاهره اتباع المخبر وهو ليس بمراد فالمراد متابعة القول او الفعل على تمام ما فعلها او بحو منها والاول باطل لاستلزامه

زيادة الافضل رضى احد الاولين فلا تعيين المراد لانا نقول المراد الاعم ولا تحقق زيادة الاختصاص لان المقتدر
باصدره صلى الله عليه وآله وملخص الجواب ان الاتباع المفهوم من قوله تع فاتبعوني وفاتبعوه انما يتحقق ان
بعد العلم بوجه الفعل فلا يصح الاستدلال بهما على وجه الفعل والا يلزم الدور وفيه نظر سياتي او يقال المراد
بالامر الاتباع فيما علم وجهه فلا يتم الاستدلال ويراد بالاتباع في قوله تع وما اتاكم الرسول القول بقرينة وما
نهاكم اذ النهي لا يكون الا قولا فلا يكون فعله صلى الله عليه وآله داخلا في هذا الخطاب فلا يصح الاستدلال وفيه
المص في النهاية بان النهي كالترك فيصح المقابلة بالفعل في النهي وايضا لا منافاة بين الامر بالامتثال بما
اتاني به فعلا كان او قولا والانتهاء اذا نهى بالقول هذا عبارة النهاية وتلخيصه ان الامر اذا حمل على
الفعل يصح مقابلة النهي الذي هو الترك لان الفعل والترك متقابلان وايضا يصح ان يقال بانه يصح ان
يحمل الامر على الاعم ويحمل النهي على القول والطاعة موافقة الامر اي الحكم سواء كان امرا او نهيا ومجرد
الفعل لا يدل على الحكم اذ هو ... فيه ونفي الحرج في قوله تع في تزويج زينب التي كانت في حبالة زيد
الذي سماه النبي صلى الله عليه وآله ولدا يدل على الاباحة اي اباحة تزويج زوجة المتبنى فلا يدل على وجوب
الاقتداء والى هذا اشار المص بقوله لا على مطلوبهم وهو وجوب التاسي واقول لو فهم الوجوب يفهم من
تزويجه لا من فعل الرسول صلى الله عليه وآله تامل والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه بالنسبة الى النبي
صلى الله عليه وآله بان يكون واجبا عليه او مندوبا ثم نفعل الفعل الواجب عليه مثلا اقتداء احتياطا ومحصل
كلامه انا لا نم تحقق الاحتياط في الفعل المذكور بالحمل على الوجوب علينا لجواز ان يكون حراما علينا بل الاحتياط
انما يصح في المحصول الاحتياط انما يصار اليه اذا خلا عن الضرر وهنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون ذلك الفعل
حراما على الامة واذا احتمل الامران لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا اقول الامر بالمتابعة يدل على
الاقتداء اثره مطلقا فاذا رايناه عليه السلام فعلا يدل ظاهر الامر على جوازه من الامة اذ الاصل عدم الاختصاص
سيما اذا ظهر المقتضى به والاصل عدم الحرمة فيبقى اما الندب او الوجوب او الاباحة عدم الكراهة
في افعال المعصومين صلوات الله عليهم واللائق ان يحمل فعله صلى الله عليه وآله فيما لم يعلم حاله ولا يكون
العادات كالاكل والنوم ان يكون للاجر فيبقى الرجحان الذي هو الندب او الوجوب بل نقول الحق انه
ان يحمل الكل ... لدفع الضرر او احتمالا فلا اقل يحمل على الاستحباب ويحصل لنا بالاتباع الاجر ويؤدي من
بعض المتقدمين انه يحمل جميع الافعال ... والنوم بقدر الحاجة والاكل كذلك وكذا التكلم والسكوت وهذا
هو الظاهر من احوالهم صلوات الله عليهم ونحن نقول باصالة عدم الوجوب فيما لا يعلم وجوبه كما سيجيء في كلام المص فيظهر
الاستحباب ولهذا قيل بذلك اي بالاتباع وجه ولا يلزم الاقتداء في الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل والنوم

والنوم والذكر والسكوت ونظايرها في اصلها الاتي ليس شيئا فانه فعل او تحذير كما هو الاحتياط في كيفيات الافعال
المذكورة ووجه الفرق ان الافعال الطبيعية لا يلزم فيها الاحتياط في الاقتداء وكذا الحق في عدم الاقتداء بما لا
يعلم وجهه بالخصوص بخصيصه عليه السلام كالوصال في الصوم والزيادة على الاربع في النكاح الدائم واما يقع
بيانا لسبيل الامة طريق العمل فانه يتبع به اتفاقا فان فائدة البيان الاتباع كقطع يد السارق والغسل من المرفق
اذ علم ان الشرع قطع يد السارق من محل معين وغسل اليد الى المرفق وما عدا ذلك مما علمت صفته ووجهه وجب
التاسي به فان كان واجبا كان متعبدين باتيانه واجبا وان كان ندبا فتعبدنا بالندب وان كان مباحا فتعبدنا
بالمعنى والاباحة لقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر والاسوة الاتيان
بفعل الغير لانه فعله على وجهه وقوله لمن كان يرجوا الله تخويف على الترك اقول اذا كان الاسوة
اعم من الاعتقاد والفعل في صورة الافعال الطبيعية الحق والاباحة وكذا في الخصايص الحق داخلة من الخصايص
وكذا ان كل فعل يعتقد شيئا اقله الجواز فالاسوة حاصلة فيصح استدلال من استدل بالآية اولا وكذا الاجماع
ونظايره من الاقتداء وغيره وقوله لمن كان يرجوا الله تخويف منه وانه لا يجوز ترك التاسي فيصح الوجوب كما استدلوا
ولا غاية انه يخرج بعض الافعال كالطبيعيات والخصايص والمستدل الاول ايضا وهذا الفرق غير نافع لان
كلام ابن الحاجب المذكور ايضا كالاف فيما لا يعلم صفته كما مر ثم ان المص لم يذكر الحرمة والكراهة في افعاله صلى الله عليه
وآله اما الحرمة فلانه معصوم واما الكراهة فلما ذكرنا ان الاصل عدمه قال العلامة في النهاية والحق عندي ان ما ظهر
فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك بين الواجب والندب وهو مطلق الرجحان في حقه وحقنا وما لم يظهر فيه قصد
القربة فللمشترك بينها وبين الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما الاول فلظهور القربة فلا نعتبر لا ينفك عن احد قيدي الوجوب
والندب المشترك بينهما مطلق الترجيح ولا دلالة للعام على الاخص وكل واحد من القيدين مشكوك فيه وليس
احدهما اولى من الآخر واذا لم يظهر قصد القربة فانه لا ينفك عن احد القيود الثلاثة الوجوب والندب والاباحة
والمشترك هو مجرد رفع الحرج ولا دلالة للعام على خصوصياته فالمتيقن هو المشترك والمتحقق وكل واحد من الخصوصيات
مشكوك فيه في حقه عليه السلام واما في حقنا فلان النبي عليه السلام وان اختص بامور لكنه بالنسبة الى الاحكام
قليل نادر وحمل المجهول على الاغلب اولى من حمله على النادر فالمشارك اظهر هذه عبارة النهاية اقول
يمكن ان يدعى ان افعاله صلى الله عليه وآله الراجح فيها اعم من الواجب والمندوب اكثر من المباح وحمل فعله على
الاكثر اولى وايضا قد عرفت ان الاباحة بعيد في فعله والاجماع على الرجوع في الاحكام الى افعاله عليه السلام كتقبيل
الصائم كما روي عن ام سلمة انها سالت النبي عليه السلام بعدما سال الصحابة عنها فقال لها لم لا تخبرينه اني اقبل
وانا صائم والاجماع عطف على قوله لقوله تع اي لقوله تع والاجماع حيث وقع الاجماع على وجوب متابعته عليه السلام

فان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فسألوا عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
وآله فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك فاجمعوا انما كان يفعله عليه السلام وايضا نقل في المحصول ان عمر كان يقبل
الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا يضر ولا ينفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقبلك
ما قبلتك فعلم ان فعله صلى الله عليه وآله متبع ثم انه قال المص في النهاية يمتنع استناد الرجاع الى فعله عليه السلام
بل الى قوله اذا التقى فقد وجب الغسل وسؤال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعله عليه السلام هل كان موافقا
لامره ام لا هذا عبارة النهاية وانت تعلم ان بين القولين بعض التنافي البحث الثالث تعلم الجهة اي وجه
الفعل من الوجوب والندب والاباحة بالنص بان يقال هذا واجب او ما في صيغة الامر وكذا يعلم الندب
بالتصريح او بقرينة تدل على ان الصيغة للندب وكذا الاباحة وبوقوعه امتثالا لما الوجوب فيه في اتم الصلوة
اذا صلى امتثالا على وجه يعلم بقرائن الحال انه يعلم بالوجوب واما الندب مثل كالنوم فانه كالنيت على وجه يدل
على رخصة الترك واما الاباحة فكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فانه بصيغة بعد الاحلال على وجه يدل على الا(باحة)
العلم ان هذا انما يتم اذا فهم من الآيات الوجوب والندب والاباحة فانه اذا علم من الآيات لا يحتاج
الى فعل الرسول عليه السلام وبيانا كما في الوضوء البياني في المحصول كما عرفت ان التاسي مطابقة الفعل
التاسي به في الوجه وجب معرفة الوجه الذي عليه يقع فعل الرسول عليه السلام وهو اما نفس الاباحة والندب
والوجوب اما الاباحة فتعرف بطرق اربعة النص والامتثال والبيان والفعل الخالي عن البيان كما قال المص ومجرد
والاباحة بالفعل الخالي عن البيان اي عن بيان انه واجب او مندوب او غير ذلك مع الحكم بانتفاء الندب وما في
حكمه من ترك الاولى او معنى المكروه. اقول اذا علم ان عدم البيان يدل على الاباحة لان الوجوب والندب
والكراهة والحرمة لما يحتاج الى البيان ظهر ان فعل النبي صلى الله عليه وآله منا مع وجه يكون مباحا فلا غرض في الترك
بانتفاء الحق دل الاباحة كما انها اما الندب فيعرف بالثلثة المذكورة سوى الخلو عن البيان مع اربعة اخرى اشار المص
اليها بقوله والندب بقصد القربة بان يعلم بالقراين انه قصد القربة بذلك الفعل ثم يعلم عدم الوجوب بالاستصحاب
كما اشار المص بقوله مع اصالة عدم الوجوب الثاني من الاربعة ان يداوم ثم يترك من غير نسخ دليلا على عدم الوجوب
كذا في المحصول لكن المص زاد قوله ويعتقد على وجه القربة على قوله داوم ثم تركه من غير نسخ فكانه زاد احتمالا آخر
فانه اذا علم الفعل على وجه القربة علم الرجحان واذا علم الترك من غير نسخ علم عدم الوجوب وكذا الدوام مع الترك
من غير نسخ يدل على الرجحان وعدم الوجوب وكذا اذا فعل دائما ونقول انه ليس بواجب واقول هذا الثاني
في الافعال الطبيعية فانه يفعله دائما ويترك في الجملة ولا يدل على الندبية فلا بد من قيد عدم كونها من الافعال
الطبيعية الثالث من الاربعة ان يخير بينه وبين مندوب فان التخيير بينهما دال على الندبية الرابع ان يقع قضاء

قضاء لعبادة كانت مندوبة كما قال المص وبوقوعه قضاء المندوب فان قضاء المندوب لا يكون الا مندوبا وقد
يمكن ان يعرف الندب بان يفعل بحضرة الرسول صلى الله عليه وآله ويقرره فانه يكون مندوبا بالعلم بالرجحان و
اصالة عدم الوجوب وكذا او قال من فعل هذا فله اجر والوجوب يعلم بالثلثة المذكورة وقيت اربع كما يعلم
من كلام المص والوجوب يعلم بالتخيير بينه وبين فعل واجب علم وجوبه اذ التخيير لا يكون بين الواجب وغيره
وهو الاول من الخمسة والثاني بانه امارة الوجوب كالاذان والاقامة للصلوة فانهما يكو(نان)
مع الصلوة الواجبة والثالث بوقوعه قضاء للواجب فان قضاء الواجب يكون بالواجب الرابع ما يعلم
من قول المص او بوقوع الشرط موجب كالنذر وشبهه فانه يجب بالنذر واقول كما يعلم الندب بالاخبار
عن النية فيما وقع جزاء الشرط او لفظ بالصيغة يكون موجبا وفي مس تجريد ولولا الوجوب لما جمع بين ركوعين
فان الركوعين لولا وجوبهما في الكسوف يكون مبطلا فالجمع يدل على الوجوب وانت تعلم ان طريقة معرفة الوجوب
مذكورة في العدة وضبط ههنا لا يقع فيرجع ان الضبط ناقص البحث الرابع الفعلان اذا تعارضا تعارض
الفعلين من غير التقاء ام اخر العيان فيرفعانه وكذا ان من الرسول عليه السلام علم ان الباقي منسوخ
ولما لم ينسخ لم يتحقق النسخ اقول الدوام والتقييد لا يقتضي الوجوب الا مع القول انه لما لم يترك فانسخ
يرجع الى الحكم فلا يتحقق نسخ الفعل ولا تعارضه ولو كان احدها جائزا والآخر من غيره وآله عليه السلام علم فرفع
الفاعل من التاسي والنسخ خلاف الاصل فالاولى العمل بالقول بانه يرفع العذر وهو ما قلنا وان عارض فعله
عليه السلام قولا فتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واخفض القول به مثل ان يقول صلى الله عليه وآله ان
الفعل الفلاني واجب على ظهر الحجة ثم اذا جاء ظهر الحجة يفعل ضده فمذهب الاديب فيه انه نسخ الاول هذا
اذا تم اذا لم يكن خبر صلى الله عليه وآله انه يجب عليه الفعل الفلاني في ظهر الحجة ثم تكليف فانه اذا كان ثمة
تكليف كما اذا اخبر النبي صلى الله عليه وآله ان جماعة امروا بالصلوة صعيد منهم بعضهم واخبر انه تع انه اوجب
عليه البيان صلى الله عليه وآله فعد البعض آخر فيبيح من الباقي مع وجوب البيان عنه فان قلت يجوز ان يكون
تركه على الوجوب التخييري وفعل ذلك بدله ولا يلزم النسخ قلت كلامنا في صورة تحقق المنافاة حقيقة
وعلى الفرض المذكور لا يكون منافاة حقيقة بين الفعل والقول جائز عنده من يجوز النسخ قبل الوقت اي وقت
الفعل لا عند من يمنعه وان اخفض القول بالامة عمل بالقول فلا يبقى بالكلية الا ما قدمنا الفعل لزم العادة
القول بالكلية بخلاف ما اذا قدمنا القول فانه عمل بهما اما بالقول ففي حقنا واما بالفعل فبنبوته في حقه ولا
شك ان اعمال القول والفعل اولى من الغاء القول وان اشترك الفعل بينا وبينه فكذلك اي فالعمل بالقول
في حقنا والفعل في حقه جمعا بين الدليلين اي ان كان القول سابقا على الفعل الذي لم يتراخ عنه ويكون مشتركا بينا

بين الرسول صلى الله عليه وآله والامة فدل ذلك ان فعله عليه السلام خارج عن القول وهو في حقنا باق على
عمومه فيكون جمعا بين الدليلين ولا يجوز تقديم الفعل للزوم الغاء القول بالكلية وان تراخى الفعل وكان
القول عاما مشتركا بينه وبيننا كان مخصوصا عنه فان الالغاء من لحوق النسخ كان عدم النسخ وتقدير
الالغاء وفيه بحث اذ احتمال التخصيص متحقق والاول عدم النسخ وان اختص بنا كان نسخا عنا وان اختص
به كان نسخا عنه صلى الله عليه وآله ثم يجب علينا مثل فعله صلى الله عليه وآله تاسيا اي الاقتداء به ان فعله
على وجه الوجوب وان تقدم الفعل على القول وتعقبه القول فهو على اقسام الاول ان يكون القول خاصا به
الثاني ان يكون القول خاصا بالامة الثالث ان يكون مشتركا واشار اليه المصنف بقوله وان اختص به فالقول
مخصص له عليه السلام من العموم كما قال المصنف دل على تخصيصه صلى الله عليه وآله من العموم الدال على وجوب
الفعل لكل واحد والقسم الثاني ما اشار المصنف اليه بقوله وان اختص بالامة دل على اختصاصه صلى الله عليه وآله
بالفعل دون امته ان لم يدل دليل على التاسي والا كان القول ناسخا في حقنا دون الرسول صلى الله عليه وآله
لان القول لم يتناوله والقسم الثالث ما اشار اليه المصنف بقوله وان اشترك بينه صلى الله عليه وآله وبين امته
دل على سقوط الفعل عنه صلى الله عليه وآله وعنهم وان تراخى القول كان ناسخا عنه يدل عليه اي ان لم يشترك
القول في الصورة المذكورة نسخ الفعل عنه صلى الله عليه وآله ان اختص القول به وعنا خاصة ان اختص بنا
عنه وعنا ان كان مشتركا وان لم يعلم تقدم الفعل بان لا يعلم تقدم احدهما او جهل التاريخ قدم القول لوجهين منه قدس سره
الاول ان القول اقوى دلالة من الفعل لاستغنائه عن الفعل في الدلالة دون العكس والاقوى ارجح
الثاني ان العمل بالنطقي يتناول القول لنا بخلاف الفعل فانه لا يعم تناوله لنا لانه انما تناولنا على تقدير ان يتأخر
من القول بخلاف ما اذا تقدم فعلم من هذا التقرير ان الكلام فيما اذا تناول القول لنا خاصة او كان متناولا
له عليه السلام ولنا واما اذا اختص به فلا معارضة بين فعله وقوله بالنسبة الى الامة لعدم تناول القول لهم
واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فبعضهم قدم القول لانه اقوى دلالة بالاستقلال بخلاف دلالة الفعل فانه
انما يلاحظ بواسطة انه عليه السلام لا يفعل محرما وبعضهم قدم الفعل لانه مبين للقول والمبين ارجح وتوقف
البعض لتساوي الدليلين والى الدليلين الذين ذكرناهما اشار المصنف بقوله قدم القول لقوة دلالته كاستغنائه
في الدلالة عن الفعل دون العكس ولعموم تناول القول لنا دون الفعل لجواز تأخره فيكون متناولا
لنا وتقدمه فلا يتناولنا الى كلام تفصيله البحث الخامس الاقرب انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل النبوة م
قبل النبوة على اقوال في حاله صلوات الله عليه وآله فالاكثرون على ما اختاره المصنف ومن الناس من قال
متعبدا بشرع ابرهيم او موسى او عيسى على نبينا وعليهم السلام ومنهم من توقف واستدل المصنف بقوله والا

والا اي لو كان متعبدا بشرع احد لاشتهر فعله واتباعه لتوفر دواعي الناس باظهار احواله صلى الله عليه وآله وفيه
انه لم يشتهر فعله مطلقا ولا مخبرية وبانه تابع لملة ابراهيم والخصم يمنع تلك الملة اذ بانها وفيه ان اهل ملة ابراهيم لم يعلم حاله لم يشتهروا
بذلك ولشيوع عموم دعوة من سبقه عليه السلام فلا يمكن الاستدلال بعموم شرع عيسى عليه السلام انه كان تابعا
له او وصول شرعه اليه بالتواتر واذا لم يصل اليه بالتواتر لم يكن عاملا به اقول لا يلزم في اتباع الشرع وصوله با عقلا م
لتواتر لكن المصنف يكفيه السند الضعيف وركوب الدابة قيل هذا جواب عن دليل آخر للخصم وهو ان النبي
صلى الله عليه وآله كان يركب الدابة فيكون عاملا بشرع من قبله والجواب انا لا نم ان ركوب الدابة بالشرع بل بمجرد اذ لا فرق م
حكم العقل بحسنه وايضا يمكن توافق الاحكام الواردة بالالهام عليه وكذا اكل لحم المذكى فانه كان ياكل اما
لحكم استئناف منا سواه او بحكم العقل وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه حتى يكون تابعا لشرع من قبله فانه كان
واجبا في شرع من سبقه اقول لا ريب ان النبي صلى الله عليه وآله كان متعبدا بالاحكام قبل البعثة
وان وافق بعض الاحكام لشرع من قبله كان طواف البيت واجبا في شرعنا ولا يستلزم علمه بشرع من قبله
كذلك نقول قبل البعثة واما بعد النبوة فالحق انه كذلك خلافا لمن توهم انه كان عاملا بدين موسى او عيسى
او ابرهيم لان دينه خير الاديان وامته خير الامم وهو سيد الانبياء ورحمة للعالمين وخطأ من زعم انه متعبد بشرع
ابرهيم او موسى او عيسى على نبينا وعليهم السلام لانه صلى الله عليه اوحي اليه كما اوحي اليهم فان وقع التوافق
في بعض الاحكام فذلك لا يقتضي ان يكون تعبده به فيهم شرعا اصلا انزل الله اليه من غير نظر الى شرع من قبله
ولم يجب رجوعه صلى الله عليه وآله اليهم والى شرعهم في الحوادث الجزئية التي تحتاج الى بيان حكمها اذ لو كان راجعا
في الحوادث الجزئية التي تحتاج الى بيان حكمها الى الاديان السابقة لما كان منتظرا في الاحكام للوحي كما اشار اليه
بقوله بل كان ينتظر الوحي مع انه تواتر انه كان ينتظر في بعض الوقائع الوحي ويغضب على عمر حيث اطلع في التورية
وقال صلى الله عليه وآله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وهذا صريح في انه كان متبوعا وسيد الانبياء و
لانه لو كان صلى الله عليه وآله على دينهم كان يجب علينا البحث في الوقائع للتاسي به لدليل التاسي
كما مر وكان يجب علينا حفظ كتب الانبياء والذي يحتاج اليهم في الاقتداء وفيه ان حفظ كتب الانبياء وعليهم السلام
انما يحتاج اليه لو لم يكف ما في القرآن والحديث بالمقصود ومنها ما ان المصنف شرع ينقل ادلة النافي وهو انه
تعالى قال فبهديهم اقتده امر نبينا عليه السلام بالاقتداء بهدى النبيين ومنهم كما اشار اليه بقوله وقوله تعالى فبهديهم اقتده
والجواب ان المراد القيم على العلاء والرضا والاتقياء وسائر سير الانبياء مما هو من الاقوال والحق من الاله
والمصنف اجاب عن استدلالهم بان المراد الاقتداء بالهدى الدلائل الاصولية فلا يلزم اتباع الشرع كما اشار اليه بقوله
اهدوا الاقتداء بالهدى الشرك بين التوحيد وشبهه مما يستقل العقل بادراكه وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا

اوحينا الى نوح والنبيين تشبيه الوحي بالوحي لا الموحى به بالموحى به حتى يلزم اتحاد الشرع بهذا الاشارة الى الدليل الثاني
على النسخ وهو ان قوله تعالى انا اوحينا اليك الاية يدل على اتحاد الشرع حيث شبه الوحي به بالموحى به واجاب المصنف
ان التشبيه الوحي بالوحي فلا يلزم الاتحاد وقوله لو ان المراد تشبيه الشرع بالشرع لا يلزم الاتحاد فان التشبيه
يقتضي المغايرة ووجه الشبه ظاهر فان المقصود ان نبينا صلى الله عليه وآله ليس بدعا من الانبياء بل كما اوحى
اليهم اوحى اليه على ان الوحي يقتضي توافق الاحكام لا المتابعة فالاية على المستدل لا له ولو قوله تعالى انا انزلنا التورية
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون اريد بها بعضها هذا جواب عن الاستدلال على النسخ وهو ان قوله تعالى يحكم بها
النبيون يقتضي ان يكون نبينا عليه السلام حاكما بالتورية فيلزم اتباعه والجواب كما اشار اليه بقوله اريد بعضها
اي اريد بها بعضها والا يلزم الكذب فان النبيين كلهم لا يحكمون بكل التورية وان اريد بالنبيين بعضهم لا يصح
الاستدلال على انه يلزم نبوة نبينا عليه السلام والجواب بعضهم ان المخالف يذهب الى ان نبينا في منزلة الامة دون
نبي منهم وعليهم السلام لانه صلى الله عليه وآله من امته اذ جميع الانبياء لم يكونوا بالجميع اي جميع ما في التورية
قوله جميع الانبياء يحكمون بجميع ما حكم به نبي واحد بمعنى انه بالنسبة الى امته في زمانه او بعده الى نبي بعده
ثم ان الانبياء مصدقون بعضهم بعضا اذ لا مخالفة بين الصدق والصادقين وهذا معنى الاية لا الحكم بتفاصيل
الاحكام وحيثيتها في كل زمان كما توهم العلم ان هذه المسئلة المذكورة في البحث في مس اكثرها لا طائل تحته فان الدليل
الظاهر من الادلة المذكورة كما لا يخفى المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث احدى عشر الاول في تحقيق مفهوم النسخ
لغة وعرفا النسخ لغة الابطال في القاموس نسخه كمنعه ازاله وغيره وابطله واقام شيئا مقامه والكتاب كتبه
عن معارضه كانتسخه واستنسخه والمنقول منه النسخة والتناسخ والمناسخة في الميراث موت ورثة واصل الميراث
قائم لم يقسم وتناسخ الازمنة تداولها والقرون قرن بعد قرن آخر ومنه التناسخية انتهى عبارته فان جعلنا اقام
شيئا مقامه تتمة لمعنى الابطال الذي هو معنى النسخ لا يصح تفسير النسخ بمطلق الابطال كما فعله المصنف تبعا للعضدي وان
جعلنا قوله اقام شيئا آخر معنى آخر للنسخ يكون النسخ بمعنى الابطال القريب من معنى الازالة لكن يوجه ان الاشكال
الذي نقله الاصوليون على ان النسخ حقيقة اما في الازالة او النقل بل من ذلك الا ان يجعل الابطال من الازالة
اذ لا يصح جعله بمعنى النقل قال العلامة في شرحه على المختصر ان القاضي ابا بكر وابا عبد الله ذهبا الى اشتراك لفظ النسخ
بين النقل بمعنى تحويل الشيء من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه والازالة بمعنى الاعدام وقال ابو الحسين انه حقيقة في الازالة
وقال القفال انه حقيقة في النقل واما ذهب ابو الحسين الى انه حقيقة في الازالة لان النسخ لم يستعمل فيما سوى النقل
والازالة وليس حقيقة في النقل في نسخ الكتاب لما مر ان ما فيه لم يبطل حينئذ فيتعين كونه حقيقة في الازالة دفعا
عن لزوم كثرة المجاز او لانه حقيقة في احدهما اجماعا او لانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة وادنى

وادنى لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك والجواب عن الاول بعد المعارضة بالمثل على انه لا يخفى ان نسخ الكتاب
ان كان حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون التجوز به مستعارا من الازالة لانه ليس بزوال ولا باعدام
فتعين ان يكون مستعارا من النقل على الوجه الذي اشرنا اليه لا لاتحاد والاجماع على امتناع اطلاق النسخ بمعنى
على غيرهما فاذا كان مستعارا من النقل يكون النسخ حقيقة فيه اذ المجاز لا تجوز به في غيره اجماعا وان كان
مجازا في نسخ الكتاب فلا اقتدار في تناسخ المواريث والارواح ونسخ النحل من خلية الى اخرى مع كونها
متنقلة حقيقة وعن الثاني انه معارض بمثله والترجيح بان الازالة مطلق الاعدام والنقل اعدام خاص لاستلزامه
عدم صفة وحدوث اخرى وحمل اللفظ حقيقة في العام نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ اولى ساقط لان الازالة
ايضا يستلزم زوال صفة الوجود وتجدد صفة العدم والذات وبينهما عموما وخصوصا فلا ترجيح من هذه الجهة هذا
كلام العلامة وقوله ظاهر هذا الكلام يقتضي اختيار اشتراك النسخ بين النقل والازالة وثبت بالدليل
المذكور من نسخ الكتاب ان اطلاق النسخ حقيقة في النقل ويصح الاستدلال بمثل هذا ان نسخت الشمس الظل
اي اعدمته ان كان حقيقة فيه فثبت المطلوب وان كان مجازا لا يصح ان يكون من النقل لان الظل المعدوم
ليس بمنقول والانتقال بمنقول فثبت الاشتراك ويمكن ان يناقش ان نسخ الظل يحتمل النقل في بعض الصور
وبهذا القدر يكفي للتجوز او يقال المجاز ليس منحصرا في الاستعارة لكن الظاهر ان يكون المجاز باعتبار الاستعارة
وبهذا القدر يكفي في اثبات اللغة وبما ناقش ايضا في كلام العلامة ان تناسخ الارواح لازم انه ليس نسخ بالازالة
وكذا بالاستناد وهو ظاهر ثم ان من قال الاصل في الاطلاق الحقيقة مراده ان لفظ النسخ يطلق على النقل
والازالة بلا ترجيح فيحكم بانه حقيقة فيهما لان الاصل في مثل هذا الاطلاق الحقيقة ومع لا يتوجه ان المجاز اولى من
الاشتراك لان اولوية المجاز فيما تعين احد المعنيين واختلف في الآخر فان الاولى الحكم بمجازية الآخر الا انه
يحتمل ان يكون النسخ موضوعا لما يتحقق فيه النقل حقيقة او مجازا لكن يمكن ان يدفع هذا الاحتمال بالاجماع على
ان لفظ النسخ موضوع للازالة والنقل حقيقة فهذا الاحتمال مدفوع بالاجماع ثم ان ظاهر كلام العلامة يدل على ان
المجاز لا يتحقق الا بعد تحقق الحقيقة وقد عرفت عدم استلزام المجاز الحقيقة لكن يمكن انه يستلزم هنا لان الاستعمال يحقق
والمراد بالحقيقة المعنى الموضوع له او الاجماع الذي نقلوه يقتضي ان يكون الابطال في معنى النسخ بمعنى الازالة
اذ لا يصح ان يكون بمعنى النقل لكن يتوجه ان قولهم نسخت الشمس بمعنى ازالته صحيح ولا يصح بمعنى ابطلته ويمكن
ان يناقش ان النسخ انما يستعمل في الازالة بمعنى الاعدام ولا يطلق نسخت الشمس لكن يتوجه ان الازالة بمعنى
الاعدام غير مشهورة فانه يصح ان يقال اعدم الله زيدا ولا يصح ان يقال ازال الله زيدا وفيه تأمل في عرف الشرع المعتمد
النقل زائد على ان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يصح ما وقع في بعض شرح الشرح العضدي من كون النسخ مجازا في النقل ثم

باسم الملزوم وتارة اخرى باسم اللازم بل بالعكس نعم لو ذكر في الازالة نقل من حالة الى اخرى يعم ذلك اقول الازالة
هو الاعدام على ما نقله العلامة وهو ليس ملازما للنقل ولا النقل ملازم له فلا يعم كلام الشرح العضدي ولا شرح
الشيخ وان حمل الملازم على مصطلح العربية يكون النقل لازما للازالة لكن كلام الشيخ وشرح الشرح لا يلائم حيث
جعل احد الطرفين مجازا باسم اللازم والآخر باسم الملزوم وعرفا رفع حكم شرعي النظام من رفع الحكم رفعه عن نفس الامر
كما ان الوجوب مثلا يعني به ارادة الشيء سواء علم المكلف ولا فانه قد مر ان الوجوب والتكليف لا يحتاج الى علم
المكلف به فكذا الرفع يكون بالقياس الى ذلك التكليف ويحتمل ان يراد رفع التعلق والتعلق بالحكم وقوله بدليل
متأخر بالنسبة الى التعلق لان الدليل يرفع الاحتمال … زيادة تفصيل لذلك اعلم ان ابن الحاجب
في المختصر عرف النسخ برفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر والمصنف عرف بما عرف ابن الحاجب لكن حذف الالف
واللام من الحكم الشرعي واضاف عنه بعد قوله متأخر وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا والتعريفات المشهورة
للنسخ بحسب اعدائها ابن الحاجب وهو ما اشرنا اليه اولا في الطوالع وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالنص المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه الثالث للمعتزلة وهو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت
بالنص المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا الرابع للفقهاء هو لفظ دال على ظهور انتفاء دوام شرط دوام
الحكم الاول اي شرط استمراره هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده وقال ابن الحاجب
في بيان ان المختار من بين التعريفات المذكورة ما اختاره وجوها احدها ان النسخ حقيقة في الرفع … مثلا
انما سمي نسخا لانه كاشف عن الرفع الذي هو النسخ لا انه نسخ كما يدل عليه التعريفات الاربع والتعريفات الثلاث
لا يدل على ذلك الثاني ان اكثر التعريفات الاربعة مشتملة على زيادة مثل قوله لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه
المستفاد من قول الراوي في التعريف من قوله المتقدم الثالث ان التعريفات الاربع لا يصدق على فعل
النبي صلى الله عليه وآله اذا كان نسخا فان الفعل ليس داخلا في اللفظ والخطاب والنص الرابع انه يصدق على
قول العدل اذا قال نسخ حكم كذا فانه لفظ دال او خطاب او نص مع انه ليس بنسخ اتفاقا والمصنف تبع في شرحه
على المختصر ان قوله على وجه لولاه الخ زيادة … وقال في فائدتها ما يذكر وحكم ابن الحاجب بكونها زيادة لان الرفع
لا يكون الا على وجه لولا الدليل الشرعي لكان الحكم المرفوع ثابتا وسيكشف لك بطلان قوله في بيان فائدة الزيادة
فالحكم شامل للوجودي الذي ليس في مورد السلب كما في قوله تعالى … قال المصنف في شرح المختصر رفع الحكم جنس والتقييد
بالشرعي فصل يخرج به رفع الحكم في الاصل من الاباحة المرفوعة بالحكم الشرعي … لزوم الرفع … لزوم حكمه
الرفع وهو الحكم لاستلزامه عدم لزوم الرفع والعدمي اي ما يوجد في مفهوم السلب مثل لا تقربوا ولا تعدوا ان يراد
بالوجودي ما يكون المطلوب وجود الفعل وبالعدمي ما يكون المطلوب الترك وقوله الشرعي الذي هو صفة الحكم الشرعي

فان

فان النسخ المبتدأ رفع به الاباحة الاصلية لكن لا يسمى شرعيا اقول … يصدق هذا تعريف الراوي على النسخ المبتدأ
وكذا يصدق على رفع الحاصل بالحوالة الا ان يقال ان النص المتقدم لا يشمل الاباحة الاصلية وقد مر فيما تقدم
من المحصول ما يتعلق بذلك ان قلت النسخ المبتدأ ليس داخلا في الرفع ليخرج بقيد الشرعي قلت المقصود
رفع الاباحة بالنسخ المبتدأ فانه يصدق على الرفع المذكور رفع حكم لكن يخرج بالشرعي في حق العباد مسامحة والمراد … ظاهر الكلام
الرافع لحكم العقلي الذي هو الاباحة ان قلت الاباحة قد يكون نسخا للوجوب فاذا لم يكن الاباحة حكما شرعيا فلا
يكون رفع الوجوب بالاباحة رفع حكم شرعي بدليل شرعي قلت الحكم الشرعي مخصوص بما سوى الاباحة والدليل الشرعي
يعم الاباحة تأمل اعلم ان الاحكام الشرعية المذكورة فيما مضى شامل للاباحة واخراجها محتاج الى عناية وكذا
قوله العقلي لانه رافع لحكم شرعي لكنه ليس حكما شرعيا ان قلت جعل الكل فيما مضى العجز من الفعل نسخا و
اخراجه هنا ما قبض ذلك قلت النسخ بالعجز يكون نسخا او نقول تقسيم النسخ على قسمين عقلي وشرعي والمقصود في
هذا المقام تعريف القسم الشرعي وما قال الكل فيما مضى باعتبار العقلي والامر هاهنا … ويخرج بالمتأخر الاستثناء
وانت تعلم ان الاستثناء على ما حقق … في مثل قولنا جاء القوم الا زيدا القوم المخرج منهم زيد جاءوا فلا
يتحقق رفع الحكم الا ان يحمل رفع الحكم على ما يعم رفع احتمال الحكم فانه يخرج حمل الاستثناء ومحتاج في اخراجه الى قيد
وكذا الصفة والشرط والغاية لان قولنا يجب على الانسان البالغ كذا وان كنتم جنبا فاطهروا واتموا الصيام
الى الليل الصفة والموصوف كالكلمة الواحدة عرفا وكذا الشرط والمشروط والغاية والمغيا فيخرج بقيد متأخر الدال
على ما يسمى تأخرا عبث الوقت امتثال ذلك لكن هذا انما يتم اذا لم يجز الاستثناء بعد شهر او سنة كما روى
عن ابن عباس رضي الله عنه اعلم ان اخراج مثل الاستثناء من تعريف النسخ انما يصح اذا حمل الرفع على الاعم
من الدفع فان حمل الرفع على ظاهره لا يحتاج الى قيد مخرج للاستثناء وقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا يخرج
نهي الله عن مثل فعل مامور به … رفع عن المكلف مرة فانه بالنسبة اليه لا يكون نسخا ويصدق عليه رفع حكم شرعي
بدليل شرعي متأخر مثلا آية الرجاء بالنسبة الى امير المؤمنين علي عليه السلام بعدما تصدق وناجى مع الرسول
صلى الله عليه وآله بعد نسخ الآية عن غيره بقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآية فان الآية
تقتضي بالنسبة اليه عليه السلام رفعا يصدق عليه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخرا ذا لا امر بالصدقة وانه لم يتحقق
التكرار لكن يخرج بقيد قوله لولاه لكان ثابتا يخرج رفع تكليف تقديم الصدقة بين يدي النجوى بالنسبة الى امير
المؤمنين عليه السلام لانه ليس على وجه لولاه لكان الحكم ثابتا بل … ويمكن ان يقال ان قوله لولاه لكان
ثابتا بيان لمعنى الرفع فانه بظاهره لا يشمل الدفع فقوله لولاه … الاستثناء والصفة الا انه لا يخفى
توجه انه لا فائدة في هذا التعميم الا انهم لما ذكروا في تعريف النسخ قيودا مخرجة للاستثناء ونظائره لا بد من حمل

لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي ١٢

لانه لو لم يكن هذا النسخ لم يكن مثل حكم الامر ثابتا ١٢

الدفع على الامام وبما ذكرنا يظهر عدم احتياج ذكر القيد المخرج للاستثناء بل قوله اذا حمل الرفع على الامام
يلزم صدق التعريفات المذكورة على اللفظ المبين لخصوص الخطاب العام بعد برهة من الزمان اذا لم يجز
ان تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة واقع وكذا يصدق تعريف المص وتعريف ابن الحاجب
على رفع الحكم المستفاد من البيان المتأخر عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة قال المص في شرح المختصر العدل
اذا قال هذا منسوخ كان خطابا دالا على ارتفاع الحكم عندنا اذ لو كان المراد لكان ثابتا في نفس الامر لم يرد قول
العدل نقضا على تعريف النسخ وكذا قال العلامة في شرحه لو كان المراد ثابتا في نفس الامر لم يرد قول العدل نقضا على
طرد التعريف وفيه نظر قوله الظاهر من ارتفاع الحكم هو رفع الاعتقاد فان الدليل الشرعي ليس له دخل في
رفع الحكم من نفس الامر الثابت بالحكم المتقدم فانه يكون ثابتا عندنا اذ الخطاب المتقدم لا يثبت الحكم في نفس الامر
وكلام الشيخين المص والعلامة انما هو بالنظر الى تعريف الرازي وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا عندنا لانه رفع الحكم الثابت عندنا بالخطاب المتقدم على وجه
لولاه لكان ثابتا لو اريد بالخطاب خطاب الشارع لا يصدق على قول العدل ويصح مثل هذا في قول من
قال في تعريف النسخ النص ويمكن ان يقال رفع الحكم الشرعي ونظائره انما يصدق على الادلة على رفع ما يتفق
عليه انه لولاه لكان ثابتا عندنا واما قول العدل بل فعل الرسول وقوله صلى الله عليه وآله ليس رفعا لحكم
شرعي بدليل شرعي لولاه لكان ثابتا اذ لا يلزم من عدم قول العدل عدم نسخ الحكم اذ الحكم ارتفع قبل قول العدل
وكذا قول الرسول صلى الله عليه وآله مثلا اذ لولا قول الرسول صلى الله عليه وآله يمكن ان يعلم بالقرآن
مثلا فلا يصح لولاه لكان ثابتا عندنا الا ان يقال كان فعل الرسول صلى الله عليه وآله نسخ عندهم يلزم
ان يكون قول العدل نسخا بلا تفاوت فان التعريف يصدق عليهما بلا تفاوت تامل في الشرح العضدي
ربما يقال الحكم كلام وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولانا نجزم عن علمه اجاب
المص بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل
لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وانا نجزم ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت
تحريم شيء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه برفع هذا الكلام الشرح العضدي هي ذا تكلام
ابن الحاجب واقول هذا صريح في حدوث الاحكام ويصح قول الاشاعرة ان الاحكام عين الكلام النفسي
يلزم حدوث الكلام النفسي ايضا الا ان يقال مثل ما قال عبد الله بن سعيد وقد مضى ما يتعلق به ثم ان في
الشرح العضدي في محل آخر ههنا نكتة وهي ان الحكم كلام نفسي خطاب الله فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس
للفعل صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا

واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام
الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى كما فعله المص انتهى كلامه وهذا صريح في التناقض وقد
اشرنا اليه في اول الكتاب فلا يحتاج الى تفصيله ههنا ويلزم من كلامي ابن الحاجب ايضا اذ كان غرضه كما
في الشرح العضدي من اطلاق الحرمة والتحريم انه وهما كالالفين ثم انه اذا كان النسخ رفع الاعتقاد لا ينبغي
تقدم الاحكام ولا يحتاج الى القول بما يستلزم التناقض قال العلامة في شرح المختصر اعلم ان الناسخ يطلق على
الله تعالى يقال نسخ فهو ناسخ ومنه قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وقوله تعالى فينسخ الله ما يلقي
الشيطان وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول وفعله وتقريره والاجماع وعلى الحكم كما
يقال نسخ صوم رمضان ما سواه فهو ناسخ وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان نسخ القرآن بالسنة اي يعتقد
ذلك ولا خلاف بيننا وبين المعتزلة في ان الاطلاق على الاخيرين مجاز انما الخلاف في الاولين فعندهم حقيقة
في الطريق مجاز في الله تعالى وعندنا حقيقة في الله مجاز في الطريق والنزاع لفظي انتهى كلامه واقول اذا فسرنا
رفع الحكم الشرعي بالضد الطارئ كما سيجيء حمل الرافع هو الله محل نظر وكذا اذا قلنا ان النسخ رفع الاعتقاد
الحكم حمل الرافع حقيقة في الله مجاز اي غير كيف لا والاشاعرة يقولون بان فعل الرسول وقوله ناسخ وقوله
فينسخ الله ما يلقي الشيطان بمعنى الابطال والازالة ولا دخل له في المبحث بل يناقش في ان قوله تعالى ما ننسخ
من آية الآية محمول على العرف ثم قوله من الآية وخبر الرسول الخ ليس متعلقا بالارتفاع وليس بيانا له
للحكم المرتفع فانه لو كان متعلقا بالارتفاع يلزم نسخ الاجماع وهو خلاف الاجماع وكذا لو جعل بيانا للحكم المرتفع
ولو جعل بيانا للطريق المعرف يلزم ان يكون الاجماع ناسخا وهو خلاف ما تقرر عندهم وجعله بيانا للطريق
المطلق بعيدا اعلم ان تعريف المص عليه قال العلامة يكون على مذهب الاشاعرة وتعريف الغزالي والاستاذ
الجويني والفقهاء وقريب للمذهب المعتزلة لكن المص لما نظر ان النسخ بحسب معناه اللغوي يناسب الرفع
فانه اذا فسر معنى النسخ بالرفع يظهر الفرق بين النسخ والناسخ بخلاف ما اذا فسر بالطريق المعرف وايضا
تعريف النسخ بالرفع يناسب مذهب من يقول بحدوث الاحكام في الشرح العضدي في تصحيح تعريف
الغزالي والمعتزلة والجويني وبيان دفع الاعتراضات عنها وابطالها جعل ابن الحاجب سببا لاختيار تعريفه
ان الحكم يدوم ما وجد شرط دوامه وليس شرط الاعدم قول الله الدال على انتهاء انقطاع الدوام هو ذلك
القول فهو النسخ وكما ان النسخ للحكم ليس الا قوله افعل وكذا النسخ لا يكون الا ذلك القول وقول العدل وفعل
الرسول يدلان على ذلك القول فهما دليلا النسخ الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات قوله
النسخ يحقق بالنبوة ودلالتها على اثبات النبوة وبطلان الاديان السابقة اقوى من القول او جعل المعجزة

كما نقل من قوله سبحانه ثم ان فعل النبي صلى الله عليه وآله ناسخ بالاجماع كما يفهم من المحصول فلا يصح اخراجه عن تعريف
النسخ في المحصول فان قلت الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته في افعاله عليه السلام قلت لو
قدرنا انه لم يوجد لفظ يدل على وجوب متابعته ثم انه عليه السلام فعل فعلا ووجد هناك من القرائن ما افاد العلم
الضروري بان غرضه عليه السلام ازالة الحكم السابق الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك نسخا بالاجماع مع انه لم يوجد
الخطاب في هذه الصورة اصلا والاولى ان يقال الناسخ هو الطريق الشرعي الذي يدل على ان مثل الحكم الذي
كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا بهذا الاعتبار المحصول انه
النقض لا بد منه اذ محققه وتحقق الفعل المذكور على الوجه المذكور غير مسلم قلت تحويل القبلة في اثناء
الصلوة من هذا القبيل فان امير المؤمنين عليه السلام وجماعة من المقتدين به صلى الله عليه وآله تحولوا اذ حولها
قول النبي من غير قول وانت تعلم ان الحكم منه هم بين خطاب الله فاذا كان فعل الرسول صلى الله عليه وآله
يستلزم حكما يكون مستندا للخطاب فيتحقق الخطاب وكيف لا ولولا ثبت النسخ بالفعل بالقرائن ثبت الحكم
كذلك فلا بد من تعميم الخطاب في الشرح العضدي ان الفقهاء قد فروا من ان النسخ رفع الى الانتهاء ولا معنى
لفرارهم من الرفع الى الانتهاء لان ذلك يحتمل امورا ثلثة اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظي احدها انهم ذهبوا
من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما وهذا فاسد فان انتهاء امد الوجوب
لا يتصور مع دوام الوجوب وعدم دوامه هو رفعه فقد قال بالرفع وانكره لعلها ان تقول في نحو
ظاهر ان الانتهاء الامد ليس برفع كما قررنا وايضا الشيء قد يعدم لا لعدمه كما هو مذهب المتكلمين ولا يحقق
الاعدام فيه فلا يتحقق الرفع مع انه تحقق العدم وايضا مرادهم بالرفع الرفع بالضد ولا يلزم من مطلق الرفع الرفع
بالضد وفي الشرح العضدي وثانيها انهم فروا منه لان التعلق بالفعل مستقبل لا يمكن رفعه فان النسخ عدم انه
لم يكن متعلقا وهذا ايضا فاسد لانه يلزم منه امتناع النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان ما نسخ فالخطاب لم
يتناوله صدق الحكم بكلية النقيض ان ما ثبت ذا خطاب لا نسخ ولا شك ان الخطاب في لو وصل يوم الخميس قد
يتناول الفعل في الجمعة فيجب ان لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وثالثها انهم فروا لانهم يرون النسخ بيان امد
التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل مجاز الناسخ مع انه لم يكن مستمرا في نفس الامر فيجامع الناسخ زال ذلك
الظن وزال التعلق المظنون وهذا صحيح لكن ليس خلافا في المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون وهو مراد
بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار لفظيا اقول هذا ينبغي ان يكون النسخ باعتبار رفع الظن ويلزم تحقق
الظن الكاذب في الانبياء عليهم السلام ويلزم مثل القول باجتهادهم والقول بخطائهم الا ان يقال الظن بحسب
عموم الاحكام بالنسبة الى عامة المكلفين وفيه ان الاحكام الخاصة قد يصير منسوخا الا ان يقال بالنسبة الى الائمة عليهم السلام

الظن

الظن تقديرا على انه يلزم على مذهب المصوبة صدق الظن فان ما تعلق به الظن فهو حق وصدق فيلزم
في نفس الامر رفع الحكم قلت كيف يجعل النزاع بين من قال بالانتهاء في النسخ وبين من قال بالرفع
لفظيا مع ان القائل بالانتهاء يعرف النسخ باللفظ الدال على الانتهاء ومن يقول بالرفع بنفس الرفع فلعل
الكلام في نفس الانتهاء والرفع فان الفقهاء يقولون النسخ هو اللفظ الدال على الانتهاء والقوالي يقول
هو اللفظ الدال على الانتهاء فرارا عن الرفع الدال على ارتفاع الحكم والمعتزلة يقولون هو الدال على زوال الحكم فالنزاع
في ان الفقهاء يقولون ان النسخ دال على الانتهاء فرارا عن الرفع وغيرهم يقول دال على الرفع لكن هذا الكلام
غير ملائم لكلام المصنف وحمل هو رفع او انتهاء مدة الحكم اذ النزاع بين القائل بالرفع والانتهاء حقيقي كما سيكشف بيانه م
بعد الاحاطة بادلة الطرفين فانه صريح في انه لم يرد بالرفع والانتهاء رفع الظن وانتهاءه بل يراد من قال بالرفع
ان الحكم يرتفع بطريان الضد ومراد من قال بالانتهاء ان الحكم ينتهي الى الضد لكن لا يرفعه الضد بل ينعدم بذاته
وهذا بحث لا يرجع الى اللفظ اصلا لكن اقول هذا كله الصراط السوي ان الحكم ان كان قديما كما
هو مذهب الاشاعرة يكون خطاب الله متعلقا بفعل زيد مثلا من الازل الى الابد بشرط وجوده وعلمه لكن يجعل
زمان فعله من يوم بلوغه الى يوم موته فرض زمان الوجوب والتعلق من الازل الى الابد وفرض زمان
الفعل خمسون سنة فيتحقق النسخ لا يكون رفع الحكم والتعلق بل انتهاء امد الفعل فالحكم والتعلق قديمان
الفعل منتهي فهذا الامد كان لا امد المنتهي بموت زيد لا الحكم فانه ازلي ابدي لا يتصور فيه الرفع وكذا ليس
التعلق اما اذا كان الحكم حادثا كما هو مذهب الشيعة والمعتزلة وبعض الاشاعرة فيحتمل رفع نفس الحكم ورفع
التعلق ورفع الامد ورفع الاعتقاد كما مر ويحتمل ان يقال ان الحكم قديم وتعلق الحكم بافعال المكلفين حادث
فيصح رفع التعلق والامد وعلى التقادير اما ان يرتفع الحكم او التعلق او الاعتقاد او الامد فرفع الحكم انما يصح على
مذهب من يقول بحدوثه ورفع التعلق يصح على تقدير قدم الحكم وحدوث التعلق ويصح على تقدير حدوث الحكم و
رفع الاعتقاد يمكن على كل حال وانتهاء الامد كذلك ومدار الاختلاف ههنا ان الحكم اذا كان قديما كان تعلقه
به الرفع فلا بد من القول بانتهاء الامد وليس الكلام في تعلق الاعتقاد وانتهائه ورفعه والاحتمالات التي فصلناها
بعضها اولى والبعض الآخر يليق بالرفع والانتهاء عليه لكن صاحب المحصول يخص كلام الطرفين بان المراد بانتهاء الحكم
انتهاؤه الى الضد الطاري من غير مدخلية في عدمه بان ينعدم بذاته وبالرفع انعدامه بالضد الطاري ومدخلية في
رفعه فقد ذهب القاضي ابو بكر على الاول وهو ان النسخ رفع الحكم بطريان الضد كما يفهم من قوله انه قد تعلق الخطاب
بالفعل استلزم تحقق الحكم في الفعل على وجه الامكان فلا يمكن انعدامه بغير سبب فلا ينعدم لذاته اذ لو امكن
لا يجوز وجوده لذاته لا يجوز عدمه كذلك او يقال الحكم لو اقتضى عدمه لذاته لوجب ان لا يوجد ابتداء لان

ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته مع انا فرضنا ان الخطاب تعلق بالفعل فلا يكون
مقتضيا لعدمه لذاته ويمكن ان يقال ان معنى قوله لتعلقه بالفعل تعلق الصفة بالموصوف فيلزم حدوثه لحدوث
الموصوف فيكون لكن فيحتاج الى العلة فلابد من معدم فالمعدم هو الناسخ اقول لا يلزم لجواز
ان ينكر ان الممكن يحتاج الى المعدم انما ينكر علية الضد لكن ما سبق من كلام المحصول يفهم منه ان انتفاء
الحكم لا يحتاج الى رافع وايضا يتوجه ان احتياج عدم الحكم الى العلة لا يستلزم ان يكون معنى النسخ هو الاعدام فلا
يصح تفريع قوله فالمعدم هو الناسخ ان قلت علة العدم هو عدم العلة فالحكم يحتاج الى ارادة انه تع وعدم الحكم
ورفعه يحتاج الى رفع الارادة فلا يكون الناسخ هو انه تع كما هو مذهب من قال بان النسخ هو الرفع قلت يطلق
المعدم على انه باعتبار ارادة اسباب العدم كما يقال انه المميت مع ان الموت عدم الحيوة عند من يقول
بذلك لكن الصادر من انه تع بالحقيقة ليس الرفع فتفسير النسخ بالحد رحمة من انه اولى لان النسخ لا يكون
حقيقة هو انه تع بل لما ذكرنا فسبق زيادة كلام يتعلق بالمقام وابو اسحق الاسفرايني على الثاني وهو ان النسخ بيان
الانتهاء الحكم في المحصول البيان الكاشف عن حقيقة هذه المسئلة ان من قال ان الله تعالى حي قال الضد
الباقي يبقى لولا طريان الطاري ثم ان الطاري يكون مزيلا للباقي ومن قال ان الاعراض لا تبقى قال
الضد الاول ينفى بذاته ويحصل ضده بعد ذلك من غير ان يكون للضد الطاري اثر في ازالته فقيد قال الاول
بذاته لا يحتاج الى مزيل هذا كلام المحصول واقول انتفاء الحكم على ما قلنا هو انتفاء الزمان او اعتبار
لا يحتاج الى معدم عند الاسفرايني ثم انه يفهم من ظاهر هذا الكلام ان المزيل هو الضد الطاري فيكون الناسخ عند
القايل بالرفع هو الضد الطاري فلا يكون هو انه تع الا ان يقال اطلق المزيل على الضد كما يطلق القاطع على السكين
وفيه بحث يعلى ان الاولى ليس انتفاء الباقي بطريان الضد الحادث اولى من العكس لان انتفاء الضد الباقي بالطاري
دون العكس ترجيح من غير مرجح لان المضادة امر ثابت من الجانبين بل نقول دفع الاول اشق او اولى
لان الدفع اهون من الرفع وكيف لا والطاري انما يرفعه بعد الحلول او قبله والاول يستلزم اجتماع
الضدين والثاني يستلزم عليه المعدوم وقد يستدل بان الطاري اقوى لان علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث
والحادث حال حدوثه مع المؤثر فيكون اقوى لتعلق السبب به فاجاب الاسفرايني بمنع هذا بناء على ان العلم
تؤثر وكون الطاري متعلق السبب مشترك الباقي ان يقال متعلقة السبب مشتركة بين الطاري والباقي
لان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان على ما حقق فكما ان حال الحدوث يحتاج الى المؤثر فكذا حال البقاء
وقد يقال ان الطاري اقوى لان الضد الباقي شخص واحد بخلاف الطاري فانه اشخاص متعددة واقوى
من الواحد فيتحقق الترجيح في ابطال الطاري للباقي فاجاب الاسفرايني بان اولوية العلم لقوله وكونه كثيرة اي

اي لم يكن كثرة الطاري يبطل بامتناع اجتماع الامثال في محل واحد واقول تعدد الضد لا يستلزم كونه من
نوع واحد فلا يلزم اجتماع الامثال وايضا يجوز ان يكون مراده بكثرة الطاري كثرته بحسب انتزاع الوهم كما
الحال في السواد الشديد ان معنى شدته انه ينتزع منه امثال السواد الضعيف ولو نوقش في العبارة نقول
يمكن ان يكون المراد الطاري اشد فيندفع الاول على ان هذا دخل في الشديد الاخص وايضا لا يجوز ان يكون تعدد
الطاري التعدد يجوز في الباقي ان قلت الحكم واحد قلت ان اراد ايضا واحد على ان الوجوب والحرمة امران
اعتباريان ليسا من الاضداد وان قلنا بوجود الاحكام باعتبار انها خطابات فليست باضداد ولا يلزم
اجتماع الاضداد في ذات انه وفيه ان الضد عرض والقديم القائم به تع ليس بعرض تامل ثم ان الفعل الواحد
يكون واما بالنسبة الى شخص وحلالا بالنسبة الى اخر او بالنسبة الى واحد في زمانين والضدان لا يجتمعان
كذلك ولان خطابه تع كلامه وهو اي كلامه قديم لتقدم الكلام النفسي هذا الدليل ليس بالزامي بخلاف ما قبله اذ
ما قبله مبني على حدوث الاحكام وطريان الضد كما يشعر به كلام القاضي ابي بكر وتلخيص هذا الدليل ان حكم القديم
والقديم يمتنع عدمه فلا يكون النسخ رفعا ويمكن ان يجعل هذا معارضة لدليل القاضي بان يقال يمتنع اعدامه
ولا يحتاج الى معدم فان قيل هذا دليل على دعوى الاسفرايني يتوجه ان القديم كما يمتنع اعدامه كذلك لا يجوز
انتفاؤه وان قيل معارضة لقوله فلابد من معدم لا يتوجه ما اوردنا والاولى ان يجعل الانتفاء باحد
المعاني الذي يناسب دليله كما اشرنا اليه اقول واعلم ان كثيرا من الروايات يقتضي ان يكون
نسخ بعض التكاليف رفعا للحكم عن المكلف كما يدل عليه اية الاعراف اللهم ان كنت عندك شقيا محروما مقترا
في رزقي فامح شقاي وحرماني فانك قلت وقولك الحق يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب الا
يرى ان الغضب على قوم يقتضي انقطاع حياتهم ورزقهم والشفقة عليهم طول عمرهم وكثرة رزقهم ونحو
ذلك كما قال الشيعة والمعتزلة ان الاجل على قسمين اجل علام واجل مسمى وحاصله ان الاجل قد ينقطع بقاطع
لا من انه كقتل شخص شخصا ولولا القتل يبقى الى امد معين وانتهاء الاجل الى امد قدره انه تع بانه لا يقطعه
من انه ولا قاطع من غيره هو الاجل المسمى والذي بخلاف ذلك هو اجل البلاء ولا قتل في ذلك لا يقال
ان انه تع عالم بمقدار العمر فلا يتغير الاجل لان الكلام ليس في التغير ولا عدم التغير اللازم للعلم انما الكلام
في تغير المقدرات بتغير الشروط فالاجل الذي ليس باجل البلاء يشبه النسخ الذي هو الانتهاء والاجل
الذي هو اجل البلاء يشبه الرفع ولانه تع ان علم الدوام اي دوام ابد الحكم فلا نسخ لامتناع التغير في علمه تع
والا اي ان لم يعلم دوام الابد وذلك لا يكون الا بعدم الدوام لان عدم علمه تع ينبغي ان يحقق عدم الانقطاع
الاجل على انه تع انتفى الحكم لذاته لامتناع تغير علمه انه يجب انقطاعه ما علم انه انقطاعه وفيه انه لو صح ذلك يلزم

علمه تعالى بوجود صفاته القديمة وجوبها الذاتي كما انه يلزم من العلم بعدم الامور المستمرة كالفلك انتفاء الامتناع
الذاتي في المحصول احتج الجويني على ان النسخ ليس رفعا بان علم الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا الحكم
ابدا او يكون متعلقا بانه لا يبقى الا الى الوقت الفلاني فان كان الاول استحال نسخه والا لزم انقلاب
علمه تعالى جهلا والثاني يقتضي الى بطلان القول بالرفع لان الله تعالى اذا علم ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى ذلك
الوقت استحال وجود الحكم بعد ذلك الوقت لامتناع انقلاب العلم فاذا امتنع ذلك استحال ان يقع ذلك
بمزيل لان الواجب بذاته يمتنع ان يكون واجبا بغيره. اقول لو صح هذا الكلام يلزم ان يكون جميع
الكائنات واجبا لذواتها ويكون وجودها بعد الا ممتنعا لذواتها ويبطل اسم المميت ونظايره. بل اسم المحيي
ايضا كذلك لان الله تعالى علم عدم زيد من الازل الى يوم كذا فيكون عدمه بعد ذلك ممتنعا فيكون وجوده
واجبا وهو ظاهر والجواب عن ادلة الاسفرايني انه يجوز ان يكون الطاري اولى بالازالة اي ابقى من ازالة الباقي
للطاري من غير علم السبب اي من غير ان يعلم سبب الاولوية فان امثاله تحتمله الاحتمال وايضا الخطاب
قديم حادث لان الشيعة كالمعتزلة يقولون بحدوث الكلام اذ ليس عندهم الكلام النفسي بل انا نقول الكلام
امور اعتبارية والامور الاعتبارية لا يسمى قديما ولا يصح ان يقال في كل مستمر من الازل انه لا يجوز زواله
والا ينسد باب الحدوث اذ لا حادث الا برفع عدمه المستمر وايضا اذا قال القاضي ابو بكر بحدوث الاحكام
الحاجب لا يتم هذا الدليل في مقابلته وجاز علمه تعالى برفعه بالناسخ حاصلا انه لا يلزم انقلاب العلم جهلا اذا
تعلق علم الله بالمنسوخ انه يرفع بالناسخ في كونه يرفع بالناسخ يلزم انقلاب علمه جهلا ويمكن ان يقال للاسفرايني
والجويني ليستدلان بان العلم بانقطاع الامد ينافي الحكم بالرفع بالناسخ لان الامتناع الذاتي ... عن تاثير
الموثر فلا يكون هذا السند مناسبا وكره بوجه آخر وهو ان علم الله ان تعلق باستمرار الحكم بلا امد يستحيل
النسخ وان تعلق بان مداه المنتهى يجب الانتهاء فلا يصح تاثير المعدوم فالحق في الجواب ان يقال لا يلزم ان العلم
يوجب الامتناع والوجوب الذاتيين فانه يتعلق بالحوادث على وجه انها تؤثر كما في خلق العالم فانه علم الله
وجود العالم بتاثيره كما علم فناءه بانعدامه ولا يحتمل كلام المص وجاز علمه ... في المحصول في جواب الاسفرايني
ان الله تعالى اذا علم ان الحكم الفلاني يزول في الوقت الفلاني بطريان الضد لم يكن فاسدا في تعليل زواله
بالناسخ كما ان الله عالم بان العالم يوجد في الوقت الفلاني ويكون وجوده واجبا في ذلك الوقت ولا
يقدح ذلك الوجوب في افتقار العالم الى المؤثر لانه لما علم الله تعالى انه يوجد في الوقت الفلاني بذلك المؤثر
لم يكن الوجوب بهذا الوجه قادحا في افتقاره. وكذلك فيما نحن فيه هذا كلام المحصول اقول هذا صريح في ان العلم
تعلق بالاشياء لا يوجب الجبر والاستغناء عن المؤثر ويظهر بطلان ما نقله السيد الشريف من ان علم الله يوجب

وجب ذلك كما فصلنا ثم ان الاشعري استدل على عدم بقاء الاعراض على ما في المحصول بانه لا يجوز ان يكون
الطاري علة لفناء الباقي حيث قال الاشعري لو بقي العرض في الزمان الثاني فيمتنع زواله في الزمان الثالث
وما بعده والا لزم بطلان ما اثبتناه ... فيكون العدم وهو بقاء الاعراض باطلا بيان الملازمة انه
زوال العرض فاما ان يزول بنفسه او لاقتضاء ذاته زواله او يزول لغيره وزواله بنفسه باطل لان ذاته لو كانت تقتضيه
لعدم استحال وجوده ابتداء وزواله بغيره ينقسم الى احتمالات حاصرة اذ الغير المذكور اما امر وجودي يوجب
عدم العرض لذاته اي بلا اختيار فيكون فاعلا موجبا وهو طريان الضد على محل العرض او يوجب لا بذاته بل
باختياره وهو الفاعل المختار واما امر عدمي وهو زوال الشرط اما الزوال بطريان الضد على محله محال لان حدوث
العرض في ذلك المحل مشروط بانتفاء العرض الاول عنه لان المحل لا يخلو عن ضد يستحيل حلول الآخر فيه فلو كان
انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف
على الآخر واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل المختار لابد من اثر والعدم محض لا يكون اثرا لان العدم نفي محض
لا يصح ان يكون اثرا ... واما زواله بزوال شرط فايضا لان الشرط الزايل ان كان عرضا آخر تسلسل
لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرط آخر هو عرض حال وهكذا فيلزم وجود
اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا او جواهر في بقائه مشروط بالعرض يلزم
الدور لان بقاء كل واحد من الجواهر والعرض يحتاج الى بقاء الآخر هذا خلاصة استدلال الاشعري وليس الكلام
في هذا المقام في بيان ضبط الدليل وان كان لا يحتاج الى بيانه لكن يفهم منه ان ليس رفع الحكم بالضد الطاري
عند الاشعري فكيف يجعل هذا مذهبا للاشاعرة وايضا يفهم منه ان العدم لا يكون اثرا فيصح كلام الاكثر
وظاهر عبارة الدال على ان الامتناع وهو قوله لذاته يحمل على مثل قولهم وجود الواجب لذاته لا لغيره وظهر ايضا
ان ما نقله العلامة ان الاشاعرة يقولون ان الناسخ بمعنى المعدم هو ... حقيقة ايضا غير صحيح وهذا دليل على ان
من قال النسخ هو الرفع غير القاضي ابي بكر فلا يلزمه ان يقول بالرفع بالضد وحينئذ يمكن ان يحمل كلام المص ...
بل هو رفع او انتهاء وعلى الرفع المطلق من غير تقييد بطريان الضد البحث الثاني النسخ وهو رفع الحكم او رفع
... تعلق ... بالحكم او رفع تعلق الحكم جائز عقلا وواقع سمعا اما الجواز عقلا فلامكان اشتمال الفعل على مصلحة
في وقت دون آخر فيمكن الامر بالفعل في وقت والنهي عنه في وقت آخر مع عدم تعيين امتداد الحكم في وقت
الامر وانما قيدنا بذلك لان النسخ لا يتصور جوازه بدون تغير المصلحة واما وقوع النسخ فلتواتر الحكم والقطع به
بثبوت نبوة محمد عليه السلام اي وانا نحكم بثبوت نبوة صلى الله عليه وآله بادلة قاطعة وذلك انما يصح باثبات النسخ و
يمكن ان يكون قوله والقطع الى قوله ما تقدم دليلا واحدا لكن المص جعله في النهاية دليلين قال في النهاية الدليل

الاول الادلة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله فانها تواترا لا يصح مع القول بالنسخ الدليل الثاني اجماع
الامة على وقوع النسخ كما في استقبال الكعبة فانه نسخ للاستقبال الى بيت المقدس والاعتداد باربعة
اشهر وعشرا الى غير ذلك لكن يأتي ان الكلام في ان نبوة نبينا لا يتوقف على النسخ فالاجماع من الامة
الحقة على كون شرعه ناسخا لما تقدم من الاديان يعني ان حكمها بطل انما الحكم لدين محمد صلى الله عليه وآله
فان وافق احكام بعض الاديان السابقة لكن هذا الدين يورد اشكالا على هذا القول اذ لا نسخ في جميع
الاديان ودعوى انه يبطل اعتبار الدين وهذا نسخ مشكل ويمكن ان يقال ان الاديان السابقة كدين
آدم ونوح وامثالها مخالف لدين محمد عليهم السلام واما الدين المنسوخ فباعتبار التعميم ناسخ للخصوصية
والجواب ان هذا الدين ناسخ لدين آدم ونوح وابرهيم وموسى وداود وباقي الاديان ناسخ منسوخ
نسخ اب في فلا يبقى دين آخر على ان هذا الدين اسهل الاديان فاذا كان دين الا وفيه هذا الدين
يكون مرتبة وان كان جزءا من هذا الدين يكون اسهل لان ان يكون مباحا فيكون اسهل على [illegible]
ان قوله ما تقدم يمكن ان يكون باعتبار التغليب او المراد في الجملة ولا يذهب عليك ان النسخ من
ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله ولا يحتاج الى اقامة الدليل عليه وانما ذكر الاصوليون الدليل
لمكابرة اليهود ولا جدوى كثيرا له واحتجاج اليهود بان موسى عليه السلام ان بين دوام شرعه بطل النسخ
لكونه نبيا معصوما عن الكذب وساير الذنوب وان لم يبين دوام شرعه اقتضى الامر الواقع في دينه
الفعل مرة لانه لم يبين انقطاعه لان الامر لا يقتضي التكرار وكذا النهي لا يقتضي الا الكف مرة وبانه
عدم البيان لا يتفقى علينا كما بمرة كما في منسوخات دين محمد صلى الله عليه وآله ووجب نقل ان الله ان
بين انقطاع المدة لتوفر الدواعي على نقل امثال هذه الاحكام ولما لم ينقل بيان الانقطاع
متواترا علم انتفاؤه وكذا الاحتجاج بقوله اي قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا فلو كان دين
موسى منسوخا خصوصا في قضية تمسك السبت لا يصح قوله ابدا وكذا الاحتجاج بان الفعل ان كان حسنا
امتنع النهي عنه لان النهي عن الحسن غير لائق بالحكيم وان كان قبيحا امتنع الامر به لانه لا يكون قبيحا
ضعيف [illegible] ضعف احتجاج اليهود اما ضعف الدليل الاول فلاحتمال ذكر المدة اجمالا كان قال الى ظهور دين
محمد صلى الله عليه وآله واقول هذا ينافي كونه نبيا ولم ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث انه استأصلهم
بخت نصر الا من شذ منهم [illegible] ولما لم ينقل بيان المدة لم يثبت اصلهم بخت
نصر وقد يكون المصلحة في اخفاء بعض الاحكام اما ضعف الدليل الثاني فلانه لو سلم قول موسى فهو رواية
تمسكوا بالسبت ابدا فانه نقل انه من اختلاق ابن الراوندي لكن نقول الابدية قد يراد بها الزمان المتطاول

كان

كما في قوله تعالى من قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها [illegible] في لغة العرب وغيرها كما جاء في التورية يستخدم
العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى اي ابى العبد العتق فليثقب اذنه اذن العبد ويستخدم
ابدا اي زمانا طويلا وجاء في موضع آخر من التورية يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فتعين الابد بخمسين سنة
ولو قيل ان التوريت الثاني ناسخ للاول ثبت النسخ على انا نقول قد تقرر ان الابدية [illegible] محقق فيه
النسخ فلا يتم استدلال اليهود وبالجملة تفصيل ذلك في كلام الشرح وشرحه واما ضعف الدليل الثالث فهو
انه مبني على ان الحسن والقبح من لوازم الافعال ونحن نمنعه ونقول الحسن والقبح قد يختلف باختلاف
احوال المكلفين ومقتضيات الايام وطبائعهم الا ترى ان من يعيش الف سنة يليق به تدبير معاشه بوجه
الذي يموت بعد خمسين يليق له بوجه آخر والى هذا اشار بانهم جوزوا كون الفعل حسنا او قبيحا مختلفا
الازمان والاحوال المتعددة ويمكن تصحيح هذا الكلام من غير بنائه على منع ان الحسن منشأ ذاتي بان يقال
الحسن قد يصير قبيحا بالعرض كما اذا استلزم الصدق قتل نبي والكذب نجاته واحتجاجهم كما انه ضعيف
كذلك معارض بل معارضته [illegible] بالضعف بناء على ان معارضته دليل بدليل لا يدل على فساده بوقوع النسخ عندهم
الى حتم دليلا على اثبات النسخ بما وقع في التورية كما في البقرة التي امروا بذبحها او ما فيه جعل موبد عليهم الا انه
نسخ [illegible] تقرب قربان [illegible] كل يوم بكرة [illegible] ثم نسخ اي التقريب في الحصول
ان على اليهود الزمان الاول انه جاء في التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من السفينة
اني قد جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم قد
حرم الله على موسى عليه السلام وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات الثاني كان آدم عليه السلام يزوج الاخ من
الاخت وقد حرم الله ذلك على موسى ثم قال صاحب الفصول وقد يجاب بان يقول لا نعلم ان نبوة محمد صلى الله عليه وآله
لا تصح الا مع القول بالنسخ لان من الجايز ان يقال ان موسى وعيسى على نبينا وآله وعليهما السلام امرا الناس
بزعمهما الى ظهور محمد صلى الله عليه وآله فبعد ظهور دين محمد صلى الله عليه وآله زال التكليف بشرعهما وذلك ليس
نسخا بل يكون من قبيل [illegible] حتى يتبين لكم الخيط الابيض [illegible] الذين انكروا النسخ قولهم على هذا الوجه
وقالوا انه ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرا في التورية والانجيل بمحمد صلى الله عليه وآله وامرا
بالرجوع الى شرعه فيكون دينهما متغيا بالغاية وكذا دين آدم فارتفع الاعتراض وقد يجاب عن الالزامين
بان رفع الاباحة ليس نسخا فتزويج الاخ للاخت واكل كل حيوان وغيرهما بحكم الاباحة الاصلية فلا يتحقق النسخ
واقول [illegible] قد عرفت من نقل الاجماع من هذه الآية في تحقق النسخ فلا يصير هذا الاحتمال ولقد وقع النسخ الالهية

التقريب قربان كردن

البحث ان في القرآن ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني فانه انكر اشتمال القرآن على الناسخ
والمنسوخ وانا قلنا بوقوع النسخ في القرآن لعدة من الآيات كآية العدة فان عدة الوفاة كانت اولا حولا في
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك بقوله
الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وكآية تقديم الصدقة على النجوى
وهي يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك بالامر وكآية ثبات الواحد
للعشرة وهي ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وكآية القبلة وهي قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس
ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم امر بالتوجه منها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام في المحصول اجاب ابو مسلم
عن الآية الاولى ان الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت
عدتها حولا كاملا واذا بقي الحكم في بعض الصور يكون تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل
سنة او اقل او اكثر فبقي السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية واجاب ابو مسلم عن آية النجوى بانه زال
لزوال سببه لان سبب التقييد ان يتميز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض
سقط التقييد قال صاحب المحصول لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا لكنه باطل لانه روي انه لم
يتصدق غير علي بن ابي طالب عليه السلام واجاب ابو مسلم عن آية القبلة انه ما زال حكم بيت المقدس
بالكلية لجواز التوجه اليه عند الاشتباه وبعض احوال التوجه الى الكعبة يكون التوجه الى بيت المقدس والجواب ان ما ذكره
فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات ولعل ابا مسلم المذكور فهم من النسخ تخصيص الزمان بحيث لا يكون تخصيص
الاعيان فان وقع تخصيص الاعيان يخرج عن النسخ وفيه ان الحكم كان اولا على وجه يختص بالدوام فاذا بطل
دوام الزمان من انحاص فقد تحقق النسخ واحتج ابو مسلم الاصفهاني بقوله تعالى في صفة القرآن
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه حيث يقتضي ان لا يتغير حكم اصلا وذلك يقتضي عدم النسخ و
المقدار الباقي في حكم العدة هذه اشارة الى الجواب عن آية العدة لا احتجاج على اثبات النسخ وكذا قوله وباب الغرض في
تقديم الصدقة التميز بين المؤمنين والمنافقين فلما حصل زال التقييد فلا يكون نسخا بل زوال الحكم بزوال سببه
وكذا قوله وجاز الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه او في بعض صور توجه الكعبة باطل خبر لقوله واحتج
لان المراد ما تقدم من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه المبطل من بعده لا انه لا يبطل بوجه بعض واقول الصحيح ان
القرآن ليس ما فيه ما لا يطابق الواقع لا في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحال كذا روي عن ابي جعفر وابي عبد الله

في الكامل

كما في مجمع البيان للطبرسي ومنشأه في تفسير القرآن من طريق الجمهور وكيف لا والمقصود تنزيه الكتاب عن ابطال
في ذلك ان المنسوخ باطلا يكون في القرآن اي باطل وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كانت سنة او اقل كما قبل
السنة فعدة زال بالكلية وكون الصدقة للتميز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي عليه السلام فانه
لم يتصدق سواه وهو باطل لان الصحابة كلهم ما كانوا منافقين اعلم ان النفاق انما يثبت بنص نافي الحكم
عليه وآله وكان زمان وامامن لم يناج او ناجى ولم يكن له مال لا يكون منافقا لقوله تعالى فان لم تجدوا فان الله
غفور رحيم والاستقبال الى بيت المقدس لغيره من الجهات عند الاشتباه فالخصوصية التي لعنه بعد زالت
بالكلية وليس كون بيت المقدس منظورا والقبلة لا بد وان يكون منظورا اصلها قبل التوجه اعلم ان ما ذكر الترجم
من الدخل في الاستدلال بالآيات يمكن ان يكون سندا والدخل في السند غير نافع وليس باحتجاج كما يظهر
من كلام المصنف ثم الاستدلال بآية العدة بانها ناسخة للحول باطل لان الآية ان الناسخة متقدمة في القرآن على
التي عدت منسوخة منه البحث الرابع في شرائط النسخ وهي الاستمرار فيما يجب الاستمرار بحسب الزمان او الذبح
اسماعيل عليه السلام وابطال عدد الركعات من الخمسين الى السبعة عشر لا يتصور فيه الاستمرار فان المنقطع
لا نسخ كما يسمى نسخا كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وقد يتصور النسخ في المنقطع كما اذا ورد الحكم بتمام الحول ثم نسخ
النصف وصحة تغيره اي يكون الحكم بحيث يصح ان يتغير كالقيام الصالح لان يتغير الى القعود والقعود الذي
يمكن ان يتغير الى القيام ووجوه التصرف اي صحة تغير وجوه التصرف بان يكون في الوقت الاول التصرف فيه
بوجه الوجوب مثلا وفي الوقت الثاني في وجه الحرمة او الندب ويمكن ان يكون قوله وجوه عطفا على القيام اي كوجوه التصرف
فانه يتغير لا كوجه المعرفة فان وجهها لا يتغير والنفع والضرر اي كالنفع والضرر فانهما يتغيران كما في القصد وحسن بعض
المنافع او صحة تغير النفع والضرر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا كالمعرفة فانه يستحيل ان لا يكون لطفا فلا يتصور
نسخه او لكونه على صفة هو عليها ولا يمكن التغير عنها كوجوب الانصاف وقبح الكذب فهو لا يقبل التغير اذا اشتمل
على مفسدة بالعرض كقتل نبي وكذا وجوب الانصاف عقلي الا ان الغرض التمييز والجهل اي بيع الجهل من حيث
هو جهل من غير نظر الى خصوصية المجهول وليس يشترط ثبوت الناسخ والمنسوخ بالشرع لا بالعقل كما في مقطوع اليد
مثلا كامر وتأخر الناسخ اي تأخر شيء يوصف بانه ناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كما في الصيام الى الليل
لا بالمجهولة اي لا ينافي المجهولة كقوله تعالى على الفعل الى ان انسخه عنكم فان مثل هذا يمكن نسخه او
الاستمرار يقتضي عدم توقيت الفعل بغاية معلومة فلا يحتاج الى قيد قوله وعدم توقيت الفعل الا بغاية
الغاية المجهولة ايضا تنافي الاستمرار فلا يكون الاستمرار شرط النسخ وشرطها وقوعها اي وقوع النسخ في الاحكام
الشرعية اي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة دون اجناس الافعال من غير نظر الى عروض الاحكام

لا يتغير

المذكورة ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ لمنطوقه اي يجب وضعه ودلالته المطابقية او التضمنية او الالتزامية للمنسوخ
لاحتمال تناوله بسبب امر خارج عن مفهوم اللفظ كالقرينة الدالة على ان الامر والنهي يفيد ان التكرار ثم نسخ
المرة الثانية لعدم وفي ما يلي استمرار الحكم فيه نظام الخطاب الدال يجب وضعه باحدى الدلالات او بما علم بقرينة
دالة على الدوام والتكرار كالامر الذي لا يدل على الاستمرار ثم بالقرينة قد دل عليه فينسخ ثم النسخ قد يكون الى
بدل كنسخ تقديم الصدقة اذ لا بدل له فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال اي زوال الحكم الاول صريحا بخلاف ما له
بدل فان اتيان البدل يستلزم الزوال قوله قد اجمع العلماء على ان اية العدة المنسوخة وهي والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية الاية نسخها قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ولا يدل على زوال الحكم الاول صريحا ولا ضمنا ويمكن ان يقال فهم النسخ او زوال الحكم
الرواية والقرينة وكيف لا ولولا لا يتصور النسخ وهو ظاهر وقد يكون الى بدل مضاد وح لا يحتاج الى لفظ يدل
على الزوال فان الضدية تكفي في الزوال كما اشار اليه المص بقوله فيكفي ثبوت المضاد ولا يحتاج الى التصريح وقد
يكون الى ما يخالف كنسخ صوم عاشوراء برمضان فانه كان واجبا ولا في عاشوراء ثم نسخ برمضان ويمكن جمع
الصومين فالنسخ لا يفهم من البدل لا بد من امر آخر يدل على زوال الصوم الاول كان او فعلا او تركا وسائر الحقوق
بالزكوة اي نسخ سائر الحقوق بالزكوة فيشترط في البدل المخالف وجود ما يدل على زوال الحكم الاول حتى يثبت النسخ
ولا يكفي البدل المذكور لعدم التنافي بين الحكمين لانا فرضنا عدم التناقض والتضاد بل مجرد المخالفة الغير
الدالة على زوال الحكم فلا بد من ضم ما يدل على زوال الاول البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اتفاقا ان
نسخ الشيء قبل فعله ضربان الاول نسخه بعد انقضاء وقته ولا خلاف في جوازه ولان مثل الفعل يجوز ان يعتبر
مفسدة في المستقبل ومصلحة في الحال فيؤمر بفعله في الحال ثم ينهى عنه في الاستقبال ولا فرق بين المطيع
والعاصي في حسن توجه الامر والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان يامر من يطيعه واذا كان امره فاطاعه جاز
النسخ اجماعا فكذا اذا امره فعصى لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتغير المصالح في المستقبل
وايضا قد بينا ان الكفار يخاطبون بالشرائع فالنسخ قد تناولهم وان عصوا بالترك فاذا جاز ذلك فيهم جاز في
غيرهم الضرب الثاني نسخه قبل حضور وقته او انقضائه وقد اختلف الناس في ذلك فمنعه المعتزلة وبعض اصحاب
ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي من الشافعية وذهب الاشاعرة والاكثر من الحنفية الى الجواز والحق الاول لوجوه الاول
لو جاز ذلك لزم ان يكون الشخص الواحد مامورا به منهيا عنه عن شخص واحد في وقت واحد على وجه واحد
واللازم باطل فكذا الملزوم لانه لو امره غدوة بصلوة ركعتين عند الغروب ثم نهاه عند الغروب فقد تعلق
الامر والنهي بشيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة ومكلف واحد حتى لو اختل شرط منها لم يكن محل النزاع

ولان

ولان قوله صل عند الغروب ركعتين موضوع للامر بالصلوة في ذلك الوقت لا غير لغة وشرعا وقوله لا تصل عند
الغروب ركعتين موضوع للنهي عنها لغة وشرعا فتوارد الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من وجه واحد
الثاني انه اذا امر بالفعل في وقت معين ثم نهى عنه فقد بان انه لم يرد ايقاعه ويكون قد امر بما لم يرد ولو
جاز ذلك لم يبق لنا وثوق باقوال الشارع الثالث انه يفضي الى ان يكون القول الواحد الحقيقي كالامر
والنهي موصوفا بصفة واحدة امرا ونهيا بشيء واحد في وقت واحد وهو قبيح والاخير بناء على مذهب الاشاعرة وقد
استدل الخصم بها اولا بوقوع النسخ قبل الفعل لجواز فان الكافر والعاصي مخاطبان بالناسخ والمنسوخ
فاذا لم يعملا بالمنسوخ وجاء الناسخ فقد نسخ الحكم قبل الفعل وعلى هذا يكون اية انما جاءت داخلة في النسخ
قبل الفعل لانه ما فعل كل من كلف به ولو حمل النسخ قبل الفعل على نسخ تكليف لم يات به احد لا يتم الدليل
المذكور وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته او قبل انقضاء وقته المؤثر على النسخ كما نقل عن البداية خلافا للاكثر
والاكثر ان الحنفية ولكن تقديم الاشعرية ويستثنى منهم بعض اصحاب ابي حنيفة وابي بكر الصيرفي من متبعي الشافعية
والمعتزلة انه لو جاز ذلك اي النسخ قبل حضور الوقت او انقضائه لزم البداء اي في الغاية البداء الظهور
بعد الخفاء يقال بدا لنا سور القرية اذا ظهر بعد خفائه ومرجعه الى ظهور الخطأ فيما عزم عليه وهو على الله تعالى ممتنع
فانه لا يخفى عليه شيء وقد يطلق البداء على تغير الراي كالندامة وهو ايضا ممتنع عليه سبحانه اذ شروط البداء العلم
اي تحقق البداء بالامور المذكورة فقط فيتحقق الندامة او نظيرها كان لم يامر بالفعل في حين فعلها وهي اي
الاربعة اي الفعل المامور به والمنهي كما في صل ركعتين وقت الغروب والوجه كالوجوب او الندب
الوجوب والندب والوقت كالغروب والمكلف كزيد المامور بصلوة ركعتين عند الغروب وجوبا والمنهي
عنه فيه وهي اي الاربعة ثابتة هنا في الصورة المفروضة فلو نسخ قبل حضور الوقت او انقضائه والمصلحة في
الاتيان بالفعل لا يكون المقصود من المكلف لانه ما فعل حيث لم ينقض وقت الفعل فيكون فوت المصلحة
من الشارع عن ذلك للبداء وفيه نظر لانا لا نسلم ان فوت المصلحة لا يصح من الحكيم حتى يلزم البداء
اذ قد يكون المصلحة محض التعبد فينتفي عند الفعل سقطه وايضا يحتمل ان يكون نفس مصلحة التكليف توطين
نفس العبد على الشدة وقد مر من المص ان التكليف بالفعل يجوز مع تعقب الفعل والخوف من الشارع فلا يلزم
مثل البداء وفيه كذا اقول وايضا قد مر ان التكليف قد يكون لغير الفعل نعم قال المص في البداية انه
لا يجوز تكليف من يعلم موته قبل تمكنه من الفعل وايضا نقول فيما بيان انه لا يجوز نسخ الحكم قبل حضور الوقت
ولان الفعل المامور به المنهي عنه بالنسبة الى ذلك الوقت الذي امر به ونهي عنه ان كان حسنا استحال ان
يكون قبيحا استحال الامر به قوله هذا انما يصح لو كان المامور به يلزم ان يكون في ذاته حسنا و

كلام

والنهي عنه في ذاته قبيحا وذلك ممنوع لجواز ان يكون الامر والنهي في بعض الصور لمحض التعبد لا لخصوصية
في ذات الفعل وايضا النسخ لا يستلزم النهي فانه اذا كلف ثم صرح تخفيفا بالنكاح للنفس وكان معلوما
ان الشخص المذكور له غلبة شهوة لا يترك النكاح ويحصل الوزن فيرتفع التكليف لا يقال لا نمنع اتحاد الفعل
الذي هو متعلق الامر والنهي فلا يلزم البداء لان اول النهي الذي تعلق بالفعل مثل متناول الامر فلا ينبغي
ان الفعل الذي تعلق به الامر فرد والذي تعلق به النهي فرد آخر مثله لا عينه فلا يلزم البداء اللازم من
اتحاد الفعل او نقول يتغاير الفعل المامور به والمنهي لتناول الامر الاعتقاد [illegible] ان غرض التكليف ان يعتقد
المكلف بانه مامور بفعل شاق فيوطن نفسه على المشقة وليس الغرض الاتيان بالفعل كما اذا قال السيد
لعبده اذهب غدا راجلا الى قرية كذا والمقصود توطين العبد نفسه على المشقة والسيد ليس في عزمه الا
ان يرفع التكليف عنه غدا لانا نقول الفعلان اي المثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والآخر
مفسدة فيه اقول هذا دخل في السند الاخص مشروط باني بعده فان للمانع ان يقول المامور به ليس
عين المنهي عنه والفعلان يجوز اختلاف ما بينهما كما في افراد السواد الواردة على محل واحد وايضا
لا بد فيهما من امور مختلفة مميزة حتى لا يلزم رفع الاثنينية فيتصور اختلاف المصلحة الا يرى ان تخصيص
الان ان يكون وجود احدهما مصلحة ووجود الآخر مفسدة والامر الاول اي السابق على النهي [illegible]
فلهذا النهي يكون المثلان [illegible] مامورا بهما ومنهيا عنهما ويلزم من هذا ان يكون الامر بفعل امرا بمثاله
الى غير النهاية الا ان يدعى انه امر بواحد منه والنهي نهي عن جميع الامثال فيتواردان على واحد ولامتناع
التمييز بينهما اي لا يمكن للمكلف التمييز بين مثل ومثل فيستحيل الامر اي تكليفه باحدهما احد المثلين والنهي عن
الآخر لانه يؤدي الى التكليف بالمحال اقول وصح هذا يلزم ان لا يتحقق النسخ بعد مضي الوقت ايضا لانه
بالنهي عن المثل كما صرح المصنف الا ان يقال اتحاد الوقت يوجب عدم التمييز وفيه انا لا نسلم ذلك ولكن ان يقول
بعد اتحاده يمنع عن الاتحاد مطلقا وذلك يستلزم الارتياب واما تناول الامر الاعتقاد الموجب لتوطين العبد
نفسه على المشقة فليس كذلك اي دعوى تناول الامر باطل لان لفظ الامر في قوله صل وقت الوجوب ركعتين
لا يشمل الاعتقاد بل يتناول الفعل فقط وفيه ان المراد انه يلزم اعتقاد المكلف بالتكليف وذلك يوجب
توطين النفس لا انه مدلول اللفظ التكلم مطابقة ولو سلم اختلاف الفعل المتعلق للامر والنهي فلا نزاع
فان محل النزاع كان في صورة اتحاد الفعل المتعلق للامر والنهي لتغاير تعلق الامر والنهي اقول
هذا لا يثبت الدعوى وهو انه لا يجوز نسخ الفعل قبل حضور وقته فانه اذا جوزنا ان يكون الفعل المامور به
شيئا والمنهي عنه في النسخ شيئا آخر لا يلزم المحذور وتحقق النسخ اعلم ان الامر بصلاة ركعتين وقت الوجوب وجوبا

للمتعلق للامر والنهي الخاص

والنهي بالفعل

يتناولها

وجوبا والنهي عنه يتواردان على فعل واحد بديهة ودعوى الاختلاف باعتبار المثل غير نافع والصحيح انه يجوز الامر بالفعل
والنسخ مطلقا كما في قضية توطين النفس في امر السيد لعبده احتجوا اي المجوزون للنسخ قبل القضاء وقت الفعل بان ابراهيم
عليه السلام امر بالذبح بذبح اسماعيل عليه السلام ولم يفعل اي لم يذبح للفداء حيث فدى انه بذبح عظيم ولا يمكن ان يقال
بانقضاء وقت الفعل اذ يلزم ان يكون ابراهيم عاصيا وليس كذلك اذ هو معصوم لكن هذا انما يصح اذا اريد بمضي وقت
الفعل خروج الوقت الموسع والمضيق اما اذا اريد بمضي وقت جميع الفعل فلا يلزم العصيان في صورة الوقت الموسع كما
اقول ولان السيد قد يامر عبده بفعل بشرط ان لا ينهاه فلو لم يصح النهي قبل القضاء وقت الفعل لم يصح الشرط المذكور [illegible]
كون الامر والفعل مصلحة قبل النسخ ثم يتغير مصلحة الامر خاصة اي دون الفعل فيتغير الامر بالنهي قبل الفعل بل لرفع الوجوب
مصلحة كما في الامر بنكاح النفس ثم المانع في قول المصنف ولان السيد ولا احتمال [illegible] بدل اللام ليكون عطفا على قوله بان ابراهيم
اي لكن في العبارة لا احتمال ان لا يكون المحتج اثنين وان كان ممن ذهب بل اخترعه المصنفون من قبلهم والجواب النسخ
عن امر ابراهيم عليه السلام بالذبح بل بمقدمات الذبح والترتيبة فوردتم قد صدقت الرؤيا كما اشار اليه بقوله لقوله تم قد صدقت
الرؤيا لانه لو كان الامر بالذبح لا بمقدماته لا يصدق الرؤيا مع عدم وقوع الذبح نعم [illegible] ويرجح فهم الامر به بلا
[illegible] والفداء من خشية انه يومر بالذبح اقول [illegible] الظن انه ذنب على الانبياء عليهم السلام لا يليق بالعلم واختياره
[illegible] الانبياء لا يليق وكيف وجود ذلك يلزم تجويز الاجتهاد على الانبياء عليهم السلام والغلط في الاجتهاد ايضا
اذ اي غلط يكون اعظم من الوهم على قتل معصوم بغير غلط الرؤيا ولعل له قدس سره اراد بسند النسخ ما ذهب السند
فان السند يجوز ان يكون مذهبا ضعيفا والحق في ذلك ان [illegible] امر ابراهيم عليه السلام بالذبح حتى يظهر انقياده
لحكم ثم ظهر نسخ الامر وتصديق الرؤيا باعتبار اطاعة الامر والقيام باتيان مقدماته وهذا شائع في العرف لمن كان يدل
تخصيص وان لم يأت بالمقصود قال انك فعلت ما امرت وانا اقول ان الحق ذلك لان ابراهيم عليه السلام اذا اطاع انه
في مقدمات الذبح لا يكون [illegible] وما يكون [illegible] الانبياء وذلك لا يليق بالانبياء عليهم السلام فان [illegible]
ان يكون مامورا بالذبح مطيعا [illegible] وهذا [illegible] ذبح لكن [illegible] توصل [illegible]
ايضا انه خلق صيغة [illegible] او جديد منع الذبح في الشرح العضدي وهو لا يخ [illegible] بخلاف العادة ولم [illegible]
[illegible] ولو كان كذلك لما احتج الى الفداء او منع الذبح [illegible]
واقول [illegible] لان خلاف العادة [illegible] والاحتمال [illegible] الكبش من جهة الفداء [illegible]
لا ينافي سندية المنع ولا احتياج الى الفداء لترك الاقدام بالذبح المطلوب منه الفداء وايضا منع [illegible] ولكان [illegible]
التكليف بالذبح والسيد الا حسن منه الاشتراط المذكور لجواز البداء عليه [illegible] فلا قياس الغائب بالشاهد وحسن الامر
لحسن الفعل فلا يصح ما قال ان حسن الفعل [illegible] لكن [illegible] حسن الامر وفيه [illegible] كيف لا وقد مر في كلام المصنف ان التكليف
ان التكليف قد يحسن لمصلحة من نفس التكليف [illegible] المامور به [illegible] هذا الكلام كذا اقول البحث السادس

يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم كآية تقديم الصدقة على المناجاة فانه لا الى بدل
وفيه ان الاباحة اللاحقة حكم شرعي الحدوث ان الشرع المتعدي قد اختلف في جواز نسخ تكليف من غير تكليف آخر بدلا
منه فجوزه الجمهور ومنعه قوم فنقول قد تقرر ان النهي المتعلق بالوجوب فيه الاباحة وكذا الامر المتعلق بالنهي
النهي يكون للاباحة فهذا البحث قليل الجدوى اذ يلزم نسخ الشيء من غير بدل هو التكليف اذا الاباحة ليست تكليفا ولو قيل
ان الاباحة تكليف نقول نسخ لا يكون لا الى بدل ولو ثبت نسخها او شبهها لا يدل على مطلوبهم استدل من قال بعدم
جواز النسخ لا الى بدل بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها الآية ورده المص بان الخير او المثل يمكن ان يكون نفس عدم التكليف فلا يلزم تكليف آخر بدلا
هذا الشارح يجوز [illegible] ان يكون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه اي نفس رفع الحكم خيرا من الحكم اقول فيه بحث لان
الرفع ماخوذ في معنى النسخ والآية تدل على اتيان شيء بعد الرفع فلا يكون الرفع هو الخير ويؤيده ما في كلام المص ان الاتيان مترتب
على النسخ [illegible] لانه اراد بخير منها في اللفظ اقول الكتاب ينسخ بالسنة ولا تناسب ان يقال السنة خير من الكتاب
في اللفظ وايضا قال المص في النهاية في هذا الجواب نظر لان النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على
العرفي لا اللغوي هذا كلام النهاية وفيه ان النسخ كما يقال على ابطال الحكم يطلق على ابطال اللفظ فانهم قسموا المنسوخ الى
منسوخ اللفظ فقط ومنسوخ المعنى فقط والى منسوخهما الا ان يقال المجاز اولى من الاشتراك فحمل القرآن على المعنى يقتضي نسخ الحكم
واللفظ وفيه انه يرجع الاشكال اذ لا [illegible] ينبغي ان يكون لكل منسوخ بدل ويجوز نسخ الشيء الى الاثقل منه خلافا لبعض اهل الظاهر
كما في الصوم في شهر رمضان فان التخيير بين الصوم وصوم رمضان وبين الفدية اذ كان التكليف باحد الامرين
من الفدية وصيام شهر رمضان ثم نسخ وتقرر الصوم ولا ريب ان الصوم اثقل من التخيير والحبس الذي كان اولا حد الزانية
لقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت منسوخ بالجلد [illegible] بالرجم في البكر والثيب اذا كانا محصنين فيكون
نسخ قوله تعالى فامسكوهن الآية بقوله تعالى فاجلدوا [illegible] الرجم فانه كان واجبا ثم صار رجما بعد الجلد فيكون اشق [illegible] الفرد
كان في البعض الاخف [illegible] وصوم عاشوراء برمضان فانه كان اولا الصوم الواجب عاشوراء ثم نسخ
صوم رمضان ولا شك ان الشهر اثقل من العشرة قالوا قال من الحكم النسخ الا الاخف [illegible] لا يجوز نأت بخير منها
الخير لا يجوز ان يكون الاثقل بل الخير الاخف فلا يجوز النسخ بالاثقل والجواب المنع [illegible] ان المراد بالخير
ينبغي ان يكون الاثقل بان افضل [illegible] اي احتمالا اقول [illegible] يكون [illegible] الثواب فيلزم الا يجوز
النسخ بالاباحة [illegible] المراد بالخير عدم الوجوب مثلا واعلم ان المراد بالنسخ ههنا [illegible]
الاول اجيب [illegible] النسخ [illegible] ولكن الاليق حمل الجواب على ما يليق ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم
النسخ [illegible] على قول المص يلزم ان يكون [illegible] لا يكون هذا البحث داخلا في بحث النسخ لانه [illegible]
اللفظ [illegible] ان يقال ان نسخ التلاوة [illegible] ان التلاوة [illegible] ثم رفعت [illegible] اما الحكم
الاباحة [illegible] يكون البحث [illegible] وبالعكس [illegible] عبادة [illegible] لا تلازم بينهما لان القراءة عبادة ونسخ الحكم عبادة

اذ هو المفهوم منها هاهنا لا من الاجمال اللفظ

في الرجم م

بل م

١٤١

عبادة اخرى لا يلزم احدهما الاخرى فيجوز نسخ [illegible] مع بقاء الحكم وبالعكس وقد وجد نسخ الحكم دون التلاوة للاعتداد بالحول
ونسخ التلاوة دون الحكم كآية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والنسخ برفع التلاوة والحكم قالت عائشة
كن [illegible] عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخت بخمس [illegible] من رفع الحكم والتلاوة والخمس من رفع التلاوة ويجوز نسخ المقيد
بالتأبيد [illegible] كالعموم قال في المحصول المسألة الحادية عشر اذا قال الشارع افعلوا هذا الفعل ابدا يجوز نسخه خلافا لقوم [illegible]
الاول ان لفظ التأبيد في تناوله جميع الازمان المستقبلة كلفظ العموم في تناوله جميع الاعيان فاذا جاز ورود التخصيص
على ذلك جاز [illegible] هو الحكم الداعية الى جواز التخصيص الثاني ان شرط النسخ ان يرد على امر به على سبيل الدوام والتأبيد
لا يدل الا على الدوام فلو كان التأبيد شرطا لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه احتج المخالف بامرين الاول ان قوله
افعلوا ابدا قائم مقام افعلوا في هذا الوقت وفي ذلك الوقت الى ان يذكر الاوقات كلها ولو ذكر على هذا الوجه
لم يجز النسخ فكذا اذا ذكر بلفظ التأبيد الثاني لو جاز النسخ في صورة التأبيد امتنع علمنا بدوام التكليف والجواب عن الاول
ان ذلك منع عن النسخ كما ان المنسوخ لابد من كونه لفظا يفيد الدوام اما بصريحه واما بمعناه ثم انه ينتقض بانه يجوز
ان [illegible] الا زيدا [illegible] لا يجوز [illegible] زيد [illegible] الثاني ان لفظ التأبيد يفيد ظن الاستمرار لكن القطع
لا يحصل الا بالقرائن هذه عبارة المحصول اقول لفظ التأبيد ان كان خبرا فالحق انه يلزم الكذب الا ان يقال اذا
جوزنا الحكم بالتأبيد كما روي عن موسى على نبينا وعليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا فيمتنع الاخبار في المسند
المستنبط عن الحكم بان التمسك بالسبت واجب ابدا فكلما [illegible] وجب اخبارا [illegible] يقول نسخ الكلام يلزم عليه
نسخ الاخبار [illegible] ان الحكم بدوام الخبر ثم ابطاله يستلزم عدم مطابقة النسبة وهو كذب وانقلاب الحقيقة ومنافاته
على ان النسخ ليس بابطال بل انتهاء في جميع الصور او بعض لكن الظاهر الاول اذ يلزم في الابطال في البعض
ما يلزم في الكل ثم ان الابدية لا تحتمل ان يكون حقيقة في معناه والا يلزم التكليف في غير دار التكليف فلابد
لابد ان يحمل على دوام في دار التكليف وهو مجاز فليحمل على اكثر الاوقات وايضا النسخ يرفع ظن الحقيقة ثم ان [illegible]
القائلين بالنسخ في صورة يقال افعلوا هذا الوقت وذلك الوقت الى آخر الاوقات لا يقولون بعدم تحقق النسخ
محل [illegible] اذا النسخ [illegible] بالكتاب [illegible] في الاشخاص سواء كان زمانا او غيره في الشرع العضدي الحكم المقيد بالتأبيد
ان كان التأبيد قيدا في الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التأبيد قيد الوجوب
وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمرا ابدا لم تقبل خلافه وان لم يكن
نصا قبل [illegible] على الجواز لانه لا يزيد في دلالته على جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وقد مر
انه قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قوة الخصوصية فيما تناوله فهذا مع عدم ظهوره واحتجوا بان لا تتناول اولى بالجواز
قالوا ان [illegible] دائم والنسخ [illegible] الدوام [illegible] فكان متناقضا [illegible] والجواب لا نسلم التناقض اذ لا منافاة بين
الايجاب [illegible] بالابد وعدم ابدية التكليف وذلك لا منافاة بين الايجاب [illegible] صوم مقيد بزمان [illegible] لا يوجد الوجوب

القابل للتخصيص م

في ذلك الزمان كما يقال صم هذا ثم نسخ قبله وذلك كما تعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يكون في غد
تكليف انتهى كلام الشيخ العضدي واقول فعلى هذا يحمل قول المصنف مع الفعل المقيد بالتأبيد فان الاول صحيح لا
الثاني ثم على هذا يندفع بعض ما اوردنا فانه انما يصح اذا جعلنا النسخ بيانا لانتهاء الحكم ولكن يدل عنه كلام
المصنف والمص ولان شرط النسخ الدوام اذ كل نسخ يكون رفعا للتأبيد ولا تعاند بين التأبيد وشرطه وفيه بحث لان النسخ
لا يقتضي رفع التأبيد الذي هو دوام الحكم بمعنى عدم انقطاعه قطعا بل اذا قيل ان النسخ رفع القطع بالدوام فلا نسلم
ان اشتراط التأبيد وهو ظاهر وبجواز ان النسخ تغير خبره اي المحكي عنه وهو النسبة الواقعة في نفس الامر كحدوث العالم
النسخ بجواز الاجماع نحو مثل عمر نوح الف سنة ثم تبين عمره بعد الف سنة الا خمسين عاما في المصول الخبر اما ان يكون خبرا
عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم محدث وذلك لا يتطرق اليه النسخ او عما يجوز تغيره وهو ان يكون ماضيا او مستقبلا
اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج ويجوز النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم لا يجوز
النسخ في شيء منه وهو قول اكثر المتقدمين من ان الخبر اذا كان عن امر ماض كقولهم عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين
من بعد انه الف سنة الا خمسين عاما وان كان خبرا عن مستقبل وكان وعدا او وعيدا او كان … الرازي ابدا
يجوز ان يبين من بعد انه اراد الف سنة وان كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل فان الخبر كالامر في … والاقتضاء
المستقبل فيصح اطلاق الكل مع ان المراد بعض … فثبت ان حكم النسخ في الخبر كهو في الامر الصحيح من قال ان
النسخ في الخبر غير متصور بوجهين الاول انه دخول النسخ في الخبر يوهم انه كان كذبا الثاني لو جاز نسخ الخبر جاز ان يقال
اهلك الله عادا ثم يقال ما اهلكها الله عادا والجواب عن الاول انه دخول النسخ على الامر يوهم البداء ايضا فان قالوا
لا يوهم البداء لان النفي انما يحمل على ان الامر كان ثابتا الى ذلك الوقت قلنا في الخبر ايضا لا يوهم الكذب لان النسخ
يحمل على ان الخبر كان ثابتا الى تلك الصورة وعن الثاني ان ما اهلكهم لا يتصور … ما اهلكها الله عادا الا يكون رفع
تلك المدة فيلزم الكذب وان اراد ما اهلك الكل بل بعضهم يكون تخصيصا بالاشخاص لا بالازمان فلا يكون نسخا
اقول ان كان النسخ رفع الحكم السابق كما اختاره المصنف ويكون الحكم بعض القضية لا يتصور النسخ في الخبر والا يلزم الكذب
في الكتاب والسنة وهو مح لان الكذب هو عدم مطابقة الخبر الخ وان جعلنا المرفوع هو الحكم يلزم الكذب الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم كما قررنا ثم ان جعلنا النسخ بيانا يصح ان يبين المراد بالحكم الاول كما في عمرت نوحا الف سنة
فانه يصح بيان المراد بمنفصل متراخ واقول فيه بحث لان المراد بالحكم على ما صرح به في الشرح العضدي ما يثبت المكلف
بعد ان لم يكن ثابتا وهو الوجوب والندب واشباههما فالوعد والوعيد والاخبار الماضية كلها خارجة عن الحكم فلا يكون
نسخا والكذب غير لازم لان الناسخ دل في صورة نسخ الخبر على ان المراد البعض من الخبر فلا كذب كما دل النفي الناسخ على
على ان المراد بالامر البعض فلا يلزم الكذب في نسخ الخبر كما لا يلزم من النفي الرافع البداء وامتنع مثل اهلك الله عادا
ولم يهلكهم لانه فاد المجزعة اي امتنع النسخ في خبر مثل اهلاك عاد ثم … عدم اهلاكهم لان الاهلاك لا يتصور الا مرة واحدة

تعدد التكليف

واحدة فيلزم الكذب كما مر اقول قد شرط المص في النسخ ان يكون رفع الحكم وح لا يتصور النسخ في اهلاك عاد وامثاله واذا
جعلنا النسخ بيان المراد من الالفاظ لا يكون النسخ مبطلا كما يفهم من كلام المص في غير موضع لا بابطال الآية والقضايا
بطل قولهم ان النسخ منه المنسوخ كيف والفرق بين قوله الا خمسين عاما وبين سائر الاستثناءات ليس الا ان الخبر
والنظام ان الاستثناء ليس بعده لمستثنى منه ويجوز نسخ تكليف الاخبار عن الشيء لما بينا في ان يذيل …
التكليف بالاخبار حتى الخبر من التوحيد كما نسخ الجنب من تلاوة القرآن كما هو الواقع فلذلك … في الاخبار بوجوب
موضوعه وتطابيه وانت تعلم ان التكليف من جملة الاحكام فلا يجوز النسخ في الاحكام جاز فيه وصدق الخبر لا يمنع
عن زوال التعبد به كما اذا اشتمل الخبر الصادق على مفسدة ومن هذا اندفع ما يتوهم ان الخبر الصادق لو نسخ انقلب كذبا
وذلك بان صدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا كان الخبر مشتملا على مفسدة … في المستقبل ولا يجوز نسخه
بالاخبار بنقيضه مع امتناع تغيره هل يجوز نسخ الاخبار بما لا يتغير ويمتنع التغير عليه كحدوث العالم ان يكلف الله بالاخبار
عن قدم اختار المص انه لا يجوز من الله التكليف بالكذب وذهب الاشاعرة الى الجواز اقول المص يذهب الى ان التقبيح
واجبة في كل الضرر والعلق هو انه قبح تكليف الكذب وايضا الكذب القبح ينفي واجب والعلم الذي علم وجوبه
مصلحة لا يتغير اي المكلف مصلحة لا ينفك عن الوجوب والعلم كما عرفت … ان مصلحة يستحيل ان يتغير فلا يجوز نسخه لان
النسخ انما هو تابع للمصلحة ويجوز النسخ في خبره اي في غير الصورة المذكورة من العلوم اذا اشتمل على جواز النسخ لا
موقف على وجه النسخ … اذ كان واجبا … وقال … يصح النسخ كذا اقول البحث السابع يجوز نسخ الكتاب
بمثله اي الكتاب كما في العدة فانها كانت حولا بالكتاب ثم بالكتاب صارت اربعة اشهر وعشرا وكذا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة لانهما قطعيان … ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما لامتناع ابطال القولين ولا العمل بالمقدم
في صورة … لا يمكن العمل الا بعد الدليل فذهب الى التخصيص فتعين النسخ وهو نسخ الكتاب بالسنة ايضح
انه نفي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية نأت بخير منها او مثلها والاستدلال بالآية من حيث انه اسند الاتيان الذي هو
الناسخ اليه فدل على انه هو المنزل والاتيان بذلك خير وهو القرآن الذي هو كلامه دون السنة التي يأتي بها الرسول
عليه السلام ومن حيث انه وصف بكونه خيرا او مساويا فانه يدل على ان الاتي به خير من الآية والسنة لا يكون خيرا من
الآية ومن حيث ان الذي يأتي خير منها هو المختص بالقدرة على انزاله وهذا هو القرآن دون غيره وانما حقق خيره
المثلية في القرآن وايضاحه ما ذكرنا والوجه الثاني هو ما اشار بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم وصف الله تعالى
كلام النبي بانه مبين للقرآن فقط وان الناسخ ليس مبين فلا يكون كلام النبي ناسخا والوجه الثالث قوله قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على ان القرآن لا ينسخ السنة والوجه الرابع ان نسخ
[illegible] … والجواب ان الاتي به لا يلزم ان يكون ناسخا لان النسخ رفع والرفع مقدم على الاتيان به فلا يلزم

ولان السنة مبيّنة

ان يكون الا ان يظني خصوصا وقد رتب على النسخ حيث قال اسمع ما نسخ من آية او ننسها نأت بخير منها فان الاتيان
مترتب على النسخ هذا الجواب عن الوجه الاول ويمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان الآية ليست دليلا على النسخ فما مرّ لنا
الجواب عن الدليل الثالث هو قوله والنسخ من البيان فلا ينافي كون النبي صلى الله عليه وآله مبينا ان يكون قوله ناسخا
والجواب ان النسخ بيان لا نه اي النسخ تخصيص بالازمان كما ان التخصيص تخصيص الحكم بالاعيان فهو اي النسخ بيان
مدة العبادة مثلا اذ يجوز النسخ في غير العبادة ثم انه قد مرّ ان النسخ لا يجري في جميع انواع العبادة كما اذا نسخ العدد مثلا
او المراد بالبيان في وصف النبي صلى الله عليه وآله التبليغ الاعم من النسخ وغيره وهو ان حمل البيان على التبليغ اولى
من حمله على مجرد البيان لاقتضاء العموم الذي هو الكل في الجمع بخلاف ما قصدوه اعني البيان لا اقتضاء منه بجمل
وفيه ان هذا التبليغ اعم من البيان على ما يقابل الاجمال لكن البيان هو الاظهار سواء كان نسخا او غيره والنكار
التبديل منه صلى الله عليه وآله المستفاد من قوله ما يكون لي ان ابدله الآية يدل على انه يوحي من الله قرآنا او
سنة اقول لا دخل لهذه الآية في البحث لان المنافقين كانوا يريدون تبديل القرآن بغيره من عند انفسه
فدفع ذلك بالآية ولا دخل للنسخ والجواب عن الدليل الرابع ان التقوّل والنسخ مندفع بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
اما نسخ خبر الواحد فلا للاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا نسخ حكم الكتاب اي لا ينسخ الكتاب بخبر الواحد
الصحابة لا الجمع الظاهر بين النسخ على التخصيص فكما يجوز التخصيص بخبر الواحد فكذا يجوز النسخ به ولانه اي الخبر
الواحد دليل عارض التواتر ذكر لفظ المتواتر في الدليل وكان يجب وجه الجواب ولو قوله اي الخبر
الواحد في تحريم الكل كل ذي ناب مما روي ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع
الناسخ لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس
او فسقا اهل لغير الله به وكذا نسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بما نهي المرأة على عمتها وخالتها فانه لا تنكح المرأة الا
باذنها واهل قبا ما موضع قرب المدينة المنورة صلوات الله على منوّرها قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة ولم ينكر الرسول
عليه السلام عليهم والجواب عن الدليل الاول ان الاجماع فرّق بين التخصيص والنسخ حيث جوز التخصيص بخبر الواحد
ولم يجوز النسخ به اعلم ان النسخ ان كان بيانا وجوز التخصيص بخبر الواحد المنفصل المتراخي عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة فيكون نسخا والجواب عن الدليل الثاني ان القرآن متواتر والخبر الواحد لا يعارضه واليه اشار بقوله والمتواتر
مقطوع في متنه بخلاف خبر الواحد فلا مساواة فلا معارضة اقول المعارضة انما يحتاج اليه في النسخ لتحقق معنى
الرفع والخبر الواحد لما كان مخصصا كان رافعا وان تأخر لا يحتاج اليه في المعارضة وقد عرف كلام المصنف انه يمكن
ان يقال الكتاب متنه متواتر ويحتمل ان يكون ما من ظنيا والخبر الواحد متنه ظني ويمكن ان يكون ما من قطعيا فحصل
المساواة والمعارضة والجواب عن الدليل الثالث ان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لا يقتضي نفي الوجدان

بقوله ولا يجوز نسخ الكتاب بطريق الآحاد

فيما

١٤٣

تنسخ الاخبار حكم القبلة الى سمعه

فيما بعد اذ لا يلزم من نفي الحال نفي الاستقبال والى هذا اشار المصنف بقوله وفي الوجدان فيما اوحي اليه الى تلك الغاية
اي وقت اخباره صلى الله عليه وآله لا يدل على العدم فيما بعد فما يوحى اليه في المستقبل فلا يكون النهي الوارد بعده
نسخا كذا في المحصول والجواب عن الدليل الرابع ان الحكم بنسخ القبلة في حق اهل قبا مخصص لا ناسخ وقد بينا ان التخصيص
بخبر الواحد جائز واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه اي من مسجد الرسول صلى الله عليه
وآله حيث ارتفعت الاصوات بحضرة الرسول صلعم ان القبلة استدارت وايضا يمكن ان يكون الرسول صلى الله عليه
وآله اخبرهم قبل ذلك بان القبلة ستحول فلما سمعوا الخبر المحفوف بالقرينة القاطعة حصل لهم اليقين اقول اذا اخبرهم الرسول
صلى الله عليه وآله لا يكون نسخا وايضا النسخ هو رفع الحكم وانما حصل بقول النبي صلى الله عليه وآله لا بخبر الواحد و
لا بد من تخصيص الخبر الواحد الذي لا ينسخ الكتاب بما لا يكون محفوفا بالقرائن ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان
الاستقبال الى الكعبة المستفاد من الكتاب ناسخ للتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة اقول قد مرّ ان التوجه
الى بيت المقدس ثابت بقوله تعالى سيقول السفهاء الآية في المحصول يحتمل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التوجه الى
بيت المقدس وقع بالكتاب ثم نسخ تلاوته كما نسخ حكمه فانه لا دليل يمنع عن هذا التجويز سلمنا ان التوجه الى بيت المقدس وقع
بالسنة لم لا يجوز ان يقال ان نسخه ايضا حصل بالسنة وليس من حيث نسخ التوجه الى الكعبة بالكتاب ما يوجب
ان يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب لان الظاهر انه تحول عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة
كان تقلب وجهه في السماء لا يوجه سوى انه تحول عن الجهة التي كان توجه ينتظر ما يؤمر به من بعد فامر بالتوجه الى
الكعبة فان لم يكن ذلك هو الظاهر فهو يجوز هذا الاحتمال في المنع من الاستدلال لا اقول هذا الاحتمال جاز في جميع
ما نسخ من القرآن بان يقال نسخ بالسنة او يقال في السنة المنسوخة بالسنة انها نسخت اولا بانه منسوخة تلاوة وتعاونت نعم
ان هذا بعيد والاصل عدمه وقوله تعالى فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة الثابت بالسنة وليس في القرآن
لان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة للصائمين بالسنة وصوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء الثابت
بالسنة واقول صوم رمضان لا يدل على عدم وجوب صوم عاشوراء فلا يكون ناسخا فلا يصح قول
بان صوم رمضان نسخ صوم العاشوراء من المحرم مطلقا قيل ان المراد بالعاشوراء عاشر المحرم وقيل التاسع وذكر من
الرفع العضدي انه هو الايام العشر كما ذكرنا سابقا وصلاة الخوف ناسخة لما اي لما ثبت بجواز تأخير الصلاة الى
حين القتال الواجب بالقرآن اقول اباحة تأخير الصلاة ثبتت بالقرآن فانه ثبت الاباحة بحكم شرعي وهو الابطال
الشرط المذكور في النسخ من كون المنسوخ حكما شرعيا ويمكن ان يقال انه عرض نسيان وجوب الصلاة كانت الى
القضاء والقتال ثم نسخ توسعة الوجوب لكن الظاهر انه كان جواز التأخير في اثناء القتال ثم نسخ بالوجوب اذا ضاق الوقت
الرابع انه نفي على انه لا يجوز ان يكون القرآن ناسخا للسنة لان الناسخ بيان للمنسوخ فيكون القرآن بيانا والمنسوخ ان

السنة بيان للقرآن والى هذا اشار المص بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للآخر وهذا
مع ونفي ان يقول لم لا يجوز ان يكون كل من القرآن والسنة بيانا للآخر من وجه وفيه انه ليس بواقع والجواب ان قوله
لتبين الآية لا يدل على حصر كلامه اى كلام النبي صلى الله عليه وآله في البيان اذ غاية ما يكون الحديث في غير بيان القرآن
اقول ويمكن الاستدلال الشافعي بان كلام النبي صلى الله عليه وآله منحصر في البيان يلزم ان لا يكون السنة ناسخا للسنة و
الجواب ما تقدم ايضا من ان البيان اعم من مطلق التبليغ كما مر ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها من المتواتر عام
انهما قطعيان فلا يمكن اعمالهما ولا العمل بهما لا يجوز العمل بالاول فتعين الثاني لكن هذا انما يتصور في المتواتر
اذا كانا في مرتبة واحدة [illegible] والاحاد [illegible] عن زيادة القيود الآتية
[illegible] هذا اشتمال للاحاد فان النفي كان ثابتا بالاحاد ونسخ مثله ويجوز نسخ خبر الواحد بالمتواتر شرعا وعقلا لان المتواتر
اقوى وبالعكس اى نسخ المتواتر بالآحاد عقلا لا شرعا لانه محتمل غير واقع بالاجماع ان ثبت نسخ الاحاد بالمتواتر ايضا
معلوم الوقوع [illegible] احتمال [illegible] لكن نسخ المتواتر بالاحاد باطل بالاجماع بخلاف العكس فان
بطلانه غير معلوم [illegible] الاحتمالات هنا تسع لان الناسخ اما الكتاب او سنة متواترة او احاد وكذا المنسوخ و[illegible]
من ضرب الثلاثة في الثلاثة تسعة [illegible] بالبطلان وهو نسخ خبر الواحد للكتاب والسنة المتواترة والباقي واقع على [illegible]
الحق ان حق الاجماع لا ينسخ [illegible] صيغة [illegible] المفعول اى ليس بمنسوخ لان دلالته موقوفة على وفاة الرسول عليه السلام
لان الاجماع انما ينعقد بعد رحلته صلوات الله عليه وآله لان زمان حيوته صلى الله عليه وآله لا يكون الكلام [illegible]
[illegible] فلو نسخ [illegible] انما بالكتاب او السنة او الاجماع [illegible] نسخ الاجماع بالكتاب ولا بالسنة لانهما
سابقان عليه والباقي لا يكون ناسخا للاحق بل ان وقع اجماع على خلاف الكتاب والسنة [illegible] فيعلم بانه
لان اجماعهم على خلافهما خطأ والخطأ لا يكون اجماعا ولا نسخ الاجماع بالاجماع لان الثاني اما ان يكون من دليل
حق فيكون الاجماع الاول على خلافه خطأ فلا يكون اجماعا او لا عنه اى لا يكون ان زعم الدليل الحق بل
عن الدليل الباطل او شبهة فيكون الاجماع الثاني خطأ اقول فيه نظر ان الخبر قد يكون منسوخا [illegible] كما اذا
قيل [illegible] عليه السلام الف سنة ثم قيل بعد مدة الا خمسين عاما [illegible] في الاجماع [illegible]
[illegible] الف سنة ثم بعد [illegible] نسخ الاجماع [illegible] ان [illegible] الاجماع ليس [illegible] حتى [illegible] المراد
بل هو امر معقول متعلق [illegible] ان يردى [illegible] المراد به بعد [illegible]
فقلت الخبر وان كان يطلق على اللفظ لكن النسخ متعلق بمعناه بل نقول متعلق الاجماع ايضا خبر فاذا جاز نسخ
خبر [illegible] نسخ متعلق الاجماع اذ ليس المراد نسخ الاجماع الا نسخ المجمع عليه الذي هو خبر والا فالاجماع [illegible]
لا يتصور نسخه اقول المجمع عليه كان [illegible] المعنى طول عمر نوح الف سنة من غير نقصان ثم نسخ بقوله الا خمسين

عاما

١٤٤

عاما فيكون الاول كذبا والثاني وان فرض ان المراد بالاول كان الف سنة الا خمسين عاما لكن كان المراد مخفيا
حتى بين بالاستثناء فيكون اللفظ مستعملا في خلاف الظاهر لكن تأخر القرينة [illegible] ليس [illegible] وهذا الدليل يبطل
النسخ في الخبر ايضا الا في صورة [illegible] بان حكم ثم اخبر انه واجب ثم [illegible] امر من عنده [illegible] نسخ الحكم الاول والخبر فيه ان الخبر
خبر عن الوجوب في الحال وهو صادق ولو زاد [illegible] بعد العلم [illegible] الحال وكذا لا نسخ به اى كان الاجماع
ناسخ للاجماع فلذلك ليس بناسخ للسنة والكتاب مثلا اذ الاجماع انما يتحصل بعد النبي صلى الله عليه وآله فلو بطل
حكما كان حقا بعد اكمال الدين قال المص لا اذ اى الاجماع ان نسخ نصا من الكتاب والسنة كان خطأ او اجماعا
لزم تخطئة احدى الاجماعين كما بينا اقول هذا الدليل يبطل مطلق النسخ لان الناسخ ان نسخ نصا كان خطأ
او اجماعا لزم تخطئة احدهما مع [illegible] لا يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ان جوز نسخ الخبر بالخبر وكيف لا والاجماع
يكون مجملا ثم يبين [illegible] بالاجماع [illegible] نسخ الاجماع بالاجماع ان جوز نسخ الخبر بالخبر وكيف لا والاجماع
كالخبر والجواب ان الاجماع يقع بعد النبي صلى الله عليه وآله على ان هذا يعلم [illegible] والناسخ لا يكون باعتبار [illegible]
لا يعلم ولا يمكن ذلك بعد الرسول صلى الله عليه وآله والا يكون احدهما باطلا ان [illegible] الاجماع [illegible]
ونظايره فلو قلنا بعدم نسخ الاجماع [illegible] مثلا الدليل المذكور يلزم ابطال النسخ لان كل مورد [illegible]
ولو كان منسوخا يمكن ان يحقق فيه الاجماع [illegible] كل صورة بتحقق النسخ لكن ان يحقق الاجماع فيلزم بطلان
النسخ [illegible] الاجماع لا يتحقق [illegible] الامر الا في الاعمال التي [illegible] بعد الرسول صلى الله عليه وآله ولهذا يقولون
لا نسخ الاجماع وفيه تأمل والاجماع [illegible] الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بايهما شاء وان
زال التخيير بعد الاتفاق هذا جواب سؤال تقريره ان اهل الحل والعقد من الامة اذا اختلفوا على قولين
يجوز للعامي [illegible] احدهما [illegible] القولين بالاجماع ثم اذا اتفق الكل او مات المخالف يرتفع التخيير [illegible]
على العامي العمل بقول واحد سواء كان هو القول الذي عمل به او لا فيكون الاجماع ناسخا للتخيير المجمع عليه وخلاصة
الجواب ان التخيير انما زال بزوال الشرط لا بالنسخ فان التخيير كان مشروطا بالاختلاف فلما زال الشرط زال التخيير
وانت خبير بان [illegible] هذا يجوز [illegible] زوال شرط الاول اقول الجواب ان الاجماعين [illegible] لما زال الاول
بانتفاء الاجماع الاول هو [illegible] الاختلاف للعامي الاخذ باي القولين شاء وهذا الاجماع [illegible]
الاجماع الثاني غاية الامر [illegible] العنوان كان داخلا في الاجماع الاول وخرج بعد الاجماع الثاني كما لو
كان بكر كافرا وحكم ان لا يدخل المسجد الحرام ثم آمن وجوز ان يدخل المسجد الحرام فليس هذا تغير الحكم الا انه هو تغير
العنوان وقوله اذا فرضنا موت احدى الطائفتين التي [illegible] موت احدهما لا نسخ [illegible]
بقول الميت من غير نظر الى الاجماع الثاني فقد ان رفع الحكم ليس للاجماع الثاني فلا يكون الاجماع الثاني ناسخا

بعض نوعيات النسخ صادق على الاجماع ان لم ينظر الى الاول كما لا يخفى والقياس لا يكون ناسخا للاجماع ولا للكتاب
والسنة والقياس ولا منسوخا باحد الامور المذكورة لانه ليس حجة عندنا الا ان ثبت بانه يكون منسوخا به ايضا اذا
لم يكن القياس حجة لانتفاء شرطه فلا نسخ لحكم ثابت بالقياس اذ ليس بموجود ولا يكون القياس ناسخا اذ ليس بحجة وان نسخ
الفحوى دون الاصل فيمتنع اللفظ اذا اعتبر حسب دلالته فقد يكون دلالته بالمنطوق وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه
اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم خلافه وهو ما دل
لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ثم ان المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ له
فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير الصريح ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع فيدل عليه بالالتزام واما المفهوم
فينقسم الى مفهوم موافقة والى مفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا والاول
مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمذكور وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فيعلم من حال التأفيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق في الحكم وهو
اثبات الحرمة فيهما واما مخالف للحكم في المذكور وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى
دليل الخطاب فقول المصنف نسخ الفحوى اي مفهوم الموافقة اعني الضرب دون الاصل اي التأفيف ممتنع والا انتقض
الغرض وهو الدلالة على ثبوت الحكم اولا فيما هو بالاولوية كيف لا واذا حرم علينا التأفيف لاعظام الوالدين مع اباحة
ضربهما يكون نقضا للغرض الذي هو اعظامهما في الشرح العضدي الفحوى مفهوم الموافقة والاصل ما له المفهوم ونسخهما معا
جائز اتفاقا واختلف في نسخ احدهما دون الآخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما والمختار جواز نسخ الاصل دون الفحوى
وامتناع الفحوى دون الاصل لنا ان تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب والاول يمتنع منه من غير عكس [illegible] في الشرح ونسخ
الفحوى دون الاصل يمتنع [illegible] تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه نسخ وما ملك
وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب فهو رفع الملزوم مع بقاء اللازم وانه غير ممتنع اقول فيه بحث اما على مذهب
الاشاعرة فلان الشرع يجوز منه تحريم التأفيف وتجويز الضرب اذ لا قبح في افعاله ان قلت يلزم مثل هذا على مذهب الشيعة
فانهم جوزوا نسخ شهادة الذمي في الوصية مع عدم تجويزهم شهادة المخالف المسلم فيها والعقل يحكم بعدم جواز شهادة المسلم
المخالف مع عدم استماع شهادة الذمي بطريق الاولى وكذا الحكم من استماع شهادة الذمي على استماع شهادة المسلم المخالف على الاولى
قلت هذا النقض ابتداء بجواز شهادة الذمي دون المخالف وفيه ان تجويز مثل هذا يجوز مثل ذلك وكذا العكس اي نسخ الاصل
دون الفحوى غير جائز لان بقاء التابع الذي هو حرمة الضرب مع ارتفاع المتبوع الذي هو التأفيف محال لان التابع يمتنع ان
يتحقق بدون المتبوع وفيه ان ذات التابع يتحقق بدون المتبوع لجواز ان يكون اللازم اعم وان اريد ان التابع من حيث
هو تابع لا يتحقق فليس الكلام فيه والحق جواز ذلك ويجوز نسخهما معا كما قررنا البحث الثاني زيادة عبادة على العبادات

ليست

معنى المنطوق والمفهوم ونطق الصريح وغير الصريح ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ولحن الخطاب وفحوى الخطاب

١٤٥

ليست نسخا في الشرح العضدي زيادة عبادة على ما شرع من العبادة هل يكون نسخا ام لا يظهر في ثلاثة اي مستقلة وغير
مستقلة اما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم ان شرع ايجاب صلاة سادسة نسخ لقوله حافظوا على
الصلوات والصلاة الوسطى فان نسخ الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله حافظوا الآية
وانه حكم شرعي وقد نسخ وهذا لا يبطل وجوب ما صدق عليه انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا اذا
نسخ المذكور لا يكون الا في الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة اقول فيه نظر لان الامر بالمحافظة انما يكون
لاجل كونها وسطى واذا بطل العلة بطل الحكم المتفرع عليها لم يمكن ان يجاب ان هذا رفع حكم بانتفاء شرطه وهو كونها
وسطى والرفع بانتفاء الشرط لا يسمى نسخا على ان الحكم الشرعي اذا تم من الوضع يكون وصف الوسطى داخلا في الوضع
فيكون رفعها رفع حكم شرعي بدليل شرعي ثم ان دعوى ان النسخ لا يتحقق في الاباحة مما تنقل لما ذكره في مواضع من كتابه
واما العبادات الغير المستقلة ففي على ثلاثة اوجه احدها ان يكون مع الاول جزءا من العبادة ويشترط الزيادة في الاداء
فلا يعتبر اذا افردت ولم يضم اليه الزيادة كزيادة ركعة في الفجر وثانيها ان يجعل الزيادة شرطا للاول فلا يكون جزءا
لعبادة كالطهارة في الطواف وثالثها ان يرفع مفهوم المخالفة للاول مثل ايجاب الزكاة في المعلوفة بعد قوله في
الغنم السائمة زكاة ففي هذه الصور محل الخلاف فقالت الحنفية والحنابلة انه ليست نسخ مطلقا وقالت الحنفية
نسخ مطلقا وقال قوم ان الثالث وهو ما يرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الاولين وهو زيادة الجزء والشرط وقال القاضي
عبد الجبار الزيادة ان غيرت الاصل تغيرا شرعيا صار وجوده كالعدم فنسخ والا فلا كزيادة ركعة على ركعتي
الفجر وكزيادة التغريب على الجلد ومنه زيادة عشرين جلدة على حد القذف فنسخ وجوب الحد بالثمانين لوجوب المائة
النسخ الا الوجوب الذي هو حكم شرعي وكذا اذا خير المكلف بين امرين ثم خير بينهما وبين امر ثالث كما اذا قلت اعتق
او صم ثم قلت او اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث كان محرما ثم رفع التحريم بالتخيير بينها وبين الاطعام قال
النوافل ان اتصلت بالاصل زيادة اي ونسخ والا لا فلا زيادة على صلوات الجماعة لو عدم لا يكون الا
اذا كان الثلث واجبة كخلاف زيادة عشرين على حد القذف او لو عدم الكلام لسباق [illegible]
رفع حكم شرعي بدليل شرعي يكون نسخا انما الكلام في الصور المذكورة هل يتحقق فيها الرفع الذي هو النسخ ام لا
البحث فيها واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة الغير المستقلة بان زيادة مذكور حد الزيادة فالكيفية انها
اي الزيادة نسخ تصدق تعريف النسخ كما تقدم وليست نسخا كما قدمنا ان نفي والحنابلة واحسن ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين
البصري وهو ان البحث هنا في كون زيادة عبادة على العبادة نسخ ام لا متعلق بامور اخر الزيادة كالنص
هل يقتضي زوال الشيء ام لا والى ذلك لا انه اتفق بمقتضى زوال عدمها عدم الزيادة ان في ان هذا الزوال هل يسمى
ام لا الحق ان الزوال ان كان حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا فهو ان الزوال نسخ والا فلا [illegible] ان مطلق الزيادة نسخ

وزاد وجوبا فيكون نسخا كما اشرنا اليه ثبت هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان كان الزائل حكم العقل وهو البراءة
الاصلية جازت الزيادة بخبر الواحد ثم ان هذا اي الجواز قد يمتنع عند مانع خارجي كما اذا لم يصح خبر الواحد فيما يعم البلوى والقياس
لا يكون حجة في الحدود والكفارات لكن ليس هذه الموانع متعلقا بالنسخ من حيث هو نسخ واما ان كان الحكم الزائل شرعيا
فلينظر في دليل الزيادة فان كان مما يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا اذ لا
يجوز نسخ الزائل بالظني كما اشير اليه بقوله فلينظر انا في المحصول هذا احيط البحث الاصول وتحقيق ذلك في المسائل المتفرعة
المتفرعة على هذا الاصل وهي ثمانية الاولى زيادة التغريب كما اثبت زيادة الحد تجويز زيادة التغريب او زيادة عشرين على الجلد
ثمانين لا يزيل الا نفي اي نفي زيادة التغريب ونفي زيادة العشرين على الثمانين انما ثبت عقلا لان هذا النفي غير
ثابت شرعا لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين نفي الزائد وعدمه لان ايجاب الثمانين يصح مع نفي الزائد كما يصح
مع ثبوت الزيادة وما به الاشتراك لا اشعار له بما به الامتياز فايجاب الثمانين لا يدل على الزيادة نفيا ولا اثباتا
فليس نفيها اي نفي الزيادة مدلوله اي ثبوت الزائد على الثمانين بخبر الواحد لانه ليس نسخا لانه رفع للحكم العقلي وهو نفي الزائد
على الثمانين الحكم البراءة الاصلية واجزاء الثمانين اشارة الى سؤال وجواب كون الثمانين جزء الحكم شرعي ويرفع
بالزيادة عشرين كذا قوله وتعلق رد الشهادة عليها فانه حكم شرعي نسخ بالزيادة المذكورة تابع لنفي وجوب الزيادة
الثابت عقلا فلا يكون نسخا واقول التبعية لا يمنع من صدق تعريف النسخ على هذا الزوال وايضا قد تقرر ان
الزيادة لما كانت محرمة فلا يزيد الحد ورفع محرمة وكذا في التغريب فلا يصح هذا الكلام فان قيل وجوب التغريب
كان منفيا بالاصل ورفعه رفع الحكم الاصل ومثله لا يكون نسخا قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم
ليس بالاصل بل بدليل شرعي كما لو زيد بخبر الواحد على التراويح الخمس لتوقف على اداء الخروج عن العهدة
اي عهدة التكليف وقبول الشهادة اي كذا قبول الشهادة يتوقف على فعل الزيادة مع جوازه بخبر الواحد
ولا شك ان ثبوتها لم يرفع حكما شرعيا وفيه انا قد صار انه يلزم رفع التحريم فيلزم النسخ ولكن ان يقال ان التحريم
ثبت عقلا عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين كما هو مثلا زيادة العشرين والتغريب كان قبيحا لا
اضرار بلا سبب وما كان كذلك يكون حراما عقلا على انه صرح صاحب المحصول انه اذا قطع يد السارق واحدى
رجليه ثم سرق فاباحة رجله قطع الاخرى رفع حظر قطعها وهذا الحكم انما ثبت بالعقل لما قال الثمانون كمال الحد حتى
الزيادة بخبر الواحد لانه يلزم رفع حكم شرعي لان معنى الكمال انه ليس فوقه حد والثانية من المسائل المتفرعة قول
الحنفية وتقييد الرقبة بالايمان ان تم كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد
تحريره ان ابا حنيفة لو اوجب عتق رقبة في الكفارة واطلق ثم قيد ان الرقبة لا بد وان يكون مؤمنا فان كان التخصيص
متراخيا لا يجوز ان يكون بخبر الواحد لانه يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وهو خلاف الاجماع وان لم يكن التخصيص متراخيا

يصح

يصح لانه يكون من باب التخصيص ولا يجوز التخصيص بخبر الاحاد اقول هذا ايضا يحتمل اخراج بعض افراد الرقبة فيكون من باب
تخصيص الاعيان فلا يكون من باب النسخ لانه من قبيل تخصيص الازمان وايضا اذا صح تخصيص الاعيان متراخيا
بالقياس يرفع النسخ بواسطة التراخي انما امتنع لكون ضعف خبر الاحاد فاذا صح دون التراخي فكذلك يصح بعده ورفع بالجواب
الاجماع وان قارن التقييد المذكور كان تخصيصا بالوصف متصل فيه خبر الاحاد كما مر اقول قد تقرر ان الاستثناء من
التخصيص المتصل والثالثة من المسائل الفقهية المتفرعة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه في سرقة ثم سرق ثالثا فاباحة
قطع رجله الاخرى رافعة لحظر قطعها وذلك الحظر انما كان ثبوته بالعقل وهو البراءة الاصلية في رفع ذلك الحظر بخبر
الواحد مثلا اذ ليس هذا الحكم وان زال بهذا بتواتره اباحة قطع رجل السارق ثانيا رافعة لحظر ما اثبت بالعقل
بالبراءة الاصلية فيجوز اثباتها بخبر الواحد لانه ليس نسخا والمسئلة الرابعة من المسائل الثمانية ان اسقط اذا خير
بعد ما امر بفعل معين فهذا التخيير ليس نسخا ويجوز اثباته بخبر الاحاد لانه ليس الحكم شرعي بل هو ما دل على ترك
ما وجب عينا وذلك الحظر كان معلوما بالعقل لانه قد اوجبت عليك هذا الفعل يعني استحقاق الذم على
ترك وهذا الايضا في قيام غيره مقامه ان علمنا عدم قيام غيره مقامه بالاصل فاثبات التخيير لا يرفع الا حكما عقليا
وهذا هو الوجه التخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لانه قد اوجبت هذا المنع من قيام غيره
تخيير
مقامه وانما علم عدم قيام غيره مقامه بان الاصل عدم وجوبه اقول قد مر انه اما النقض عليه عدم قيام غيره مقامه
فان اثبات البدل نسخ لحكم شرعي فلا يجوز اثباته بخبر الاحاد واقول يلزم من هذا ان يصير الحكم العقلي نص
ان يرفع حكما شرعيا فالحكم بانه بعد التعيين بعد الحكم بانه بعينه وانه به زيادة بالتخيير من الحكم بانه يعينه
وانه به والخامسة اثبات ما يستشهد واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فيقبل
فيه خبر الواحد المسئلة السادسة اذا زاد ركعة على ركعتين قبل التشهد في الصبح لم يكن زيادة نسخ الركعة نسخا لان نفي
لان النسخ لم يتناول الافعال ولم يرفع شيئا منها ولا لوجوبها واجزائها باق الا انه يتغير الركعة اثناء وجوب
الركعة انه لم يرفع الا عدم وجوبها الثابت بالبراءة الاصلية فيصح اثبات وجوبها بالاحاد ورفع هو نسخ لوجوب
التشهد بعد الركعتين فانه وجوب التشهد ثبت بالشرع فلا يصح اثباته بخبر الواحد واما اذا زيدت الركعة بعد
التشهد وقبل الخروج عن الصلوة بالسلام فالزيادة نسخ لوجوب السلام عند من يقول بوجوبه كما هو مقتضى الرواية
انه كما قيل والوجوب والندب حكمان شرعيان لا يصح في رفعهما خبر الواحد والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله زيادة
ركعة على الصبح قبل التشهد ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ للافعال ولا لوجوبها ولا لاجزائها
ان يكون الا فرادي من الاحكام الشرعية بقاء وجوبها واجزائها ما نفي الركعة المعلوم بالعقل نعم هو نسخ لوجوب
التشهد بعد الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل اي الخروج عن الصلوة بالتسليم نسخت وجوب التحلل بالتسليم
الركعة بالحكم شرعي لا تقبل فيه خبر الواحد المسئلة السادسة زيادة غسل عضو على اعضاء الوضوء مثلا

لیست نسخا لاجزائها ولا لوجوبها الى وقت بل انما كان رفعا لبقی وجوب ذلک وذلک معلوم بالعقل کما مر فقبل فيه خبر
الواحد المسند الى بعض الواضع بانتهاء الصوم الى غيبوبة الشفق يكون نسخا للانتهاء المستفاد من قوله ثم اتموا الصيام الى
الليل فان الليل كان خارجا بالكلية في دخل جزء من الليل في وجوب الصوم والى هذا اشار المصنف بقوله وايجاب
الصوم بعد الليل رفع لقوله تعالى الى الليل اى الانتهاء الثابت بالنص فلا يقبل فيه خبر الواحد اقول فيه نظر اى جزء
زمن في العبادة بدل الابتداء او الانتهاء الشرعيين المسئلة الخامسة اذا بدل شرط من الصلوة المستفاد مثلا
من قوله انه لا صلوة الا كم متطهرا الى شرط آخر لم يقم مقامه لا يكون هذا نسخا الا ان اثبات بدل الشرط لا يخرج
الشرط عن كونه شرطا اذ يجوز المشروط واحد شروط بل انما يرفع نفي كون البدل شرطا بدليل العقل فيقبل في اثبات
البدل خبر الواحد واشار المصنف بقوله واثبات بدل الشرط يرفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم عقلي وانت اذا
تاملت في المباحث المذكورة ونظايرها علم ان زيادة الجزء مثلا عشرة واجبا كان قبل اثباته والمدبر يرفع نفيها
واجبا اذ غير الجزء يستلزم تغير الكل فيلزم النسخ لانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي وكذا في اثبات الشرط فانه زاد
واجب كان قبله جزءا ما وقد ان ما في خلال البحث بما يمكن التنبيه في رفع بعض ذلك البحث العاشر نقص العبادة
نسخ للمنقوص اى نقصان جزء او شرط من غير المستقل نسخ لما نقص منه كما لو كان الواجب ثلث ركعات فاسقط منها
بعض ركوعها فذلك النقص نسخ لتلك الركعة المنقوصة وهذا متفق عليه وهل هو نسخ لتلك العبادة ام لا لانه
ليس نسخ وفصل عبد الجبار بين الشرط والجزء فقال ان كان جزء انسخ والا فلا اما اذا كان نقصان
نسخ من المستقل فلا يكون نسخا للعبادة كما اذا وجب اربع الصلوة والزكوة ثم نقص الزكوة فانه ليس رفعا
للصلوة ووجب كما اشار المصنف بقوله وليس نسخا لما لا يتوقف العبادة عليه وهل يكون نقص العبادة كالنسخ
للمنقوص نسخا للعبادة فيه اختلف فيه وفصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا جيدا فقال ان كان الباقى بعد النقصان
متى فعل لم يجز ولم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان كنقصان الركعتين من الظهر في الحضر فيما النقصان
نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد الذي كان مائة بان يجعل ثمانين فنسخ الركعتين نسخ لحكم الصلوة الذي في فانها لو فعلت
اى لو صليت بعد النسخ اى نسخ الركعتين من ثلث ركعات على الحد الذي كانت يفعل عليه قبل اى على الوجه الذي
يصلى قبل النسخ لم يجز فنسخ اجزائها فعلا الصلوة منسوخة فظهر ان نسخ الركعتين غير حكم الصلوة وليس التغيير الا رفعا لحكم
شرعي بدليل شرعي وليس نسخ الوضوء بان جوزت الصلوة بلا وضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ن
فيه انه ما كان يجزى بلا وضوء وصار يجزى الا ان الاجزاء ليس حكما شرعيا بل ونسخ القبلة بالتوجه الى جهة كان نسخا
للصلوة كما في حكم اسرع تحويل القبلة من بيت المقدس الى المسجد الحرام فان الصلوة بعد التحويل لو وقعت بالتوجه
اليه الى بيت المقدس لم يجز ويكون الصلوة باطلة ونسخ الاجزاء انما لو اسقط التوجه بالكلية بان ضرب الاسقاط
التوجه حال الصلوة ... ان يكون مورد النسخ متعلقا بالسقط ويتصل بعد ان يكون مورد النسخ متعلقا بالتوجه ويكون المراد

اما صوم النهار ثم وجب بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فجاز اثباته بخبر الواحد م م

نحو الصلوة لما استقبل الى ما كان اولا من بيت المقدس فهو نسخ للصلوة ايضا اى كما انه نسخ للتوجه الى بيت المقدس
كذلك نسخ للصلوة اذ لو وقعت الى ما كان اولا من القبلة التي كان عليها لم تجز قولنا وتحريم التوجه الى بيت المقدس
لا يستلزم نسخ الصلوة فان الظاهر ان النهي عن جزء الصلوة او شرطها اللازم يوجب الفساد وكثيرا ما يكون الفعل
واجبا في الصلوة ولا يكون مبطلا فلا بد من ارادة ان يكون التوجه الى الكعبة شرطا في الصلوة حتى يلزم نسخ الصلوة
التي يصلى بالتوجه الى بيت المقدس ولو جمع من فمع الحدث في الصلوة ولا يكون جهة مسجد الحرام شرطا لم يكن نسخا لها
يجوز الصلوة مع متوجها الى بيت المقدس كما اشار المصنف بقوله لانه لو صلى الى ما كان اولا اجزاءه وانما نسخ التعلق
وانما كان الاجزاء فيما لم يكن نسخا وفيه ان استدبار بيت المقدس كان حراما والصلوة في تلك الحال باطلة
فيجوز في وقت وقوع تلك الصلوة وابعاد وجوب القبلة جهة واحدة فيكون نسخا البحث الحادي عشر يعرف
كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالتعارض مع معرفة ان فرق المفصول في الطرق الذي يعرف بكون الناسخ ناسخا
والمنسوخ منسوخا قد يعلم ذلك تارة باللفظ وبغيره اخرى اما اللفظ فهو ان يوجد لفظ الناسخ اما بان يقول هذا ناسخ
او يقال ذلک نسخ هذا واما غير اللفظ فهو ان يأتي بنقيض الحكم الاول او بضده مع العلم بالتاريخ مثال النقيض قوله
تع الآن خفف الله عنكم فانه نسخ لثبات الواحد للعشرة في الجهاد فان التخفيف نقيض الثقل مثال الضد التحويل
من قبلة الى قبلة لان التوجه الى الكعبة في اكثر الحال ضد التوجه الى بيت المقدس واما التاريخ فقد يعلم باللفظ
وغيره واما اللفظ فكما اذا قال احد الخبرين قبل الآخر واما غير اللفظ فعلى وجوه وهو ان يقول هذا الخبر سنة كذا
في سنة كذا وثانيها ان تعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والآخر بالعكس كما لو قال كان هذا في غزاة بدر والآخر
في غزاة احد ومنه الآية نزلت قبل الهجرة والاخرى بعدها وثالثها ان يروى احدهما رجل متقدم الصحبة لرسول الله
صلى الله عليه وآله ويروى الآخر رجل متأخر الصحبة وانقطع صحبة الاول لرسول الله صلى الله عليه وآله عند ابتداء الآخر
فهذا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما اما لو دامت صحبة المتقدم لم يصح هذا الاستدلال وفرع على هذه المسئلة
مسئلتان الاولى قال القاضي عبد الجبار الصحابي اذا قال في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الآخر قبل قوله وان
لم يقبل في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي يترتب عليه الرجم دون اثبات الرجم الثانية
اذا قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ كقوله ان خبر الماء من الماء نسخ بخبر التقاء الختانين لم يقبل ذلك بل لا يجوز
ان يكون قاله اجتهادا فلا يلزمنا تقليده وعن الكرخي ان الراوي اذا عين الناسخ فقال هذا نسخ هذا
جاز ان يكون قاله اجتهادا فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب قبوله لانه لولا ظهور
النسخ فيه ما اطلق النسخ اطلاقا وهذا ضعيف لانه قال لو ظهر ظهر في ان الامر كذلك وان كان قد اخطأ فيه
والى ما نقلنا اشار المصنف بقوله ويقبل قول الصحابي في ان هذا الخبر متأخر ولا يقبل في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو
قال انه منسوخ سواء عين الناسخ بان قال خبر التقاء الختانين ناسخ لخبر الماء من الماء اى الغسل من الانزال او ابهم

المقصد الثامن في الاجماع

بان يقال هذا منسوخ فخلافا للكرخي في الثاني المقصد الثامن في الاجماع في القاموس الاجماع الاتفاق والعزم على
الامر اجمعت الامر وعليه والامر مجمع وفيه مباحث ثلثة عشر الاول في التعريف في النهاية الاول في ماهيته وكونه
حجة وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو من الالفاظ المشتركة في وضع اللغة بين امرين الاول العزم قال الله تعالى فاجمعوا
امركم وشركاءكم وقال صلى الله عليه وآله لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ويصدق بهذا الاعتبار اسم الاجماع
على الواحد الثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال
النظام هو كل قول قامت حجته وقصد بذلك الجمع بين انكاره كون الاجماع حجة وبين موافقته للمشهور من تحريم
مخالفة الاجماع وينتقض بقول الواحد فانه لا يسمى اجماعا وقال الغزالي الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على
امر من الامور الدينية وهو يشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة فان امة محمد كل من تابعه الى يوم
القيمة وكل موجود في عصر فهو بعض امته سلمنا لكن لو فرض الراوي العلماء في عصر واتفق عوامه على امر ديني كان
اجماعا شرعيا وليس كذلك عنده سلمنا لكن يخرج اتفاقهم على القضايا العقلية او العرفية وقيل انه اتفاق اهل الحل
والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور ويرد عليه ما ورد على الغزالي وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد
من امة محمد عليه الصلوة والسلام في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقائع وان شرطنا قول العامي قلنا بعض اهل الحل
والعقد المكلفين الثاني في تحقق المشهور ذلك لامكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم ما يعتقده وتحقق الاراء على
ذلك وتحقق الاجماع ومن الناس من احال ذلك فيما لا يعلم بالضرورة كاجماع الناس في ساعة واحدة على
ماكول واحد وكلام واحد فانه مستحيل عادة وهو خطاء فان اتفاقهم فيما يوجد فيه … عند قيام دلالة وامارة تلجي
بلا ريب ومنهم من قال بامكان الاجماع لكن انكر العلم بوقوعه لان العلم بالاجماع لا يمكن بالنظر اذ لا مجال للعقل
النظري ان فلانا قال بكذا الا بالاحساس والاخبار ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير او الاخبار لا يمكن
بعد معرفتهم … الحكم باتفاق الامة قبل موت كل واحد … وقال صاحب المحصول الانصاف انه لا طريق
الى معرفة الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بالتفصيل اقول الجن داخل في امة
محمد صلى الله عليه وآله ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهادهم ايضا الخضر عليه السلام والاولياء والغائبون من الخلق
لا يمنع اتفاقهم الا ان يخصص اهل الحل والعقد بالخلق الظاهر لكن يلزم على الامامية عدم تحقق الاجماع حال غيبة
الامام عليه السلام قال المص في النهاية وليس بجيد فانا نجزم بانا بل الجم علينا جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه الثالث ان الاجماع حجة هذا كلام النهاية
والمص ذكر ههنا تحقق الاجماع في العنوان ولم يتعرض لبيان معناه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد
من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور وقال المص ان المراد باهل الحل والعقد المجتهدون والاولى
ان لا يدخل الامام عليه السلام في الاجماع فلا يصح الاستدلال كما سيأتي فالاولى ان يقال اهل الحل والعقد من امة

الاجماع هو اتفاق اهل الحل والعقد على … كان
… وان كان …
كان اجماعا …
اجماعا …

لما

اما بالامامة والاجتهاد ولا يقال الامام عليه السلام داخل في تعريف المجتهد وان لم يلم بالاجتهاد لانا نقول يلزم دخول
النبي صلى الله عليه وآله في تعريف المجتهد وظاهر ان التعريف ليس بجامع … عليه ويتوجه اعتراض المص كما … في النهاية
على هذا التعريف كما اورد على الغزالي ايضا وايضا قال النبي صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة والمراد به اهل
العقد والحل في زمان واحد ويتجه انه يرتفع الاشكال بان التعريف اشارة الى الحديث وكذا اندفع ما اورد المص من فرض
الراوي العلماء وفرض اتفاق العوام على امر ديني … ان يكون اتفاقهم اجماعا فانه اذا اريد بالامة اهل الحل
والعقد فقد ارتفع الاشكال على ان الفرض لا يوجب نقضا على الحد … فرض معلوم العدم اذ لا بد للامام على مذهب الامامية
لازم الوجود والنقض عند الاشاعرة ان علت قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة اعم من الامر الديني والدنيوي
تخصيص الغزالي بالامر الديني غير مناسب قلت لما كان حجية الاجماع … بل العقلية خصص نظرا الى … ان التخصيص
اهل الحل والعقد بامة محمد صلى الله عليه وآله لاخراج مثل اتفاق اليهود والامة … في القاموس جماعة ارسل اليهم رسول
ويتجه ان يصدق على اهل الحل والعقد في زمان واحد انهم امة لانه ارسل اليهم الرسول … فالاجابة بعيد وهو حجة اي
الاجماع حجة في الشرح العضدي … الاجماع مع اربعة اشياء الاول النظر في ثبوته الثاني في العلم به الثالث
في نقله الرابع في حجيته المنكرون منهم النظام قالوا اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في اقطار الارض
يمنع نقل الحكم اليهم وذلك مما يقضي به العادة والجواب منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم عن الادلة
قالوا انما الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القاطع فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل
علم انه لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلانه يمنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح وتباين
الانظار والجواب منع ما ذكر في القاطع والظني اما القاطع فلانه لا يجب نقله وقد يستغنى عن نقله لحصول
الاجماع الذي هو اقوى منه واما اختلاف الحج الى نقل الادلة واما الظني فانه قد يكون جليا لا يبقى معه للخلاف مجال
الخفي اقول … اهل الحل والعقد من الامة لا يتفق جميع الانسان بل يحتمل الجن ايضا وضبط احوالهم والعلم بآرائهم
مشكل على ما مر وبالجملة ثبوت الاجماع وعلى تقدير الثبوت العلم به مشكل نعم اما عندنا فعند الامامية فظاهر لان الامام
المعصوم سيد امة محمد عليه السلام فاذا فرض اتفاقهم دخول الامام عليه السلام اقول قد مر ان المص فسر
اهل الحل والعقد بالمجتهد فلا يدخل الامام فيهم على انه اذا ثبت دخول الامام يكون اثبات الاجماع لغوا لان
قول الامام حجة مستقلة واما عند الجمهور اي الاشاعرة فانه تعالى … ويتبع غير سبيل المؤمنين ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اوعد باتباع غير سبيل
المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيكون … مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب
اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه وهو المطلوب كذا في الشرح العضدي واقول فيه
بالسنة ومن الدليل ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين غير مباح ولا يلزم التحريم ولعل المراد بالمباح الجائز كما يقال

الاستباحة في هذه الوضوء ويؤيد ذلك ان ضم المكروه بالكفر غير ملائم قال العلامة التفتازاني في تحرير الدليل انه لما
جمع بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ظهر انه حرام اذ لا يجمع بين الحرام والمباح في الوعيد كالكفر
واكل الخبز والشارح جعل الضم الى الكفر دليلا على الايعاد على غير سبيل المؤمنين لانه لا يجوز ترتب الوعيد على امرين لا يقتضي
الايعاد على كل منهما كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق في الكفارة فله نار جهنم وقال الآمدي توعد
على اتباع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن حراما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين الحرام في التوعد وقد توهم من
عبارة ان الايعاد عليه وضمه الى المشاقة في الوعيد وجهان في تحريره وليس كذلك هذا عبارة شرح الشرح للعلامة
التفتازاني اقول يظهر من كلام الآمدي انه دليلان كما لا يخفى وهو صحيح لان الضم مع الكفر يدل على التوهم ان
لم يتوعد عليه والتوعد عليه دليل آخر دليل التوعد وجهان الاول العطف فان الظاهر من العطف هو الحكم على
المعطوف والمعطوف عليه الثاني هو ضم اتباع غير سبيل المؤمنين مع المشاقة التي هي الكفر فانه دليل التوعد ان قلت
يحتمل ان يكون الحكم على المجموع من حيث المجموع كما يقال من دخل المسجد ورقى فيه فله كذا فان الظاهر ترتب الحكم
على المجموع قلت معلوم من الدين ان مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله حرام مطلقا وكذا في الرواية من فارق الجماعة
قيد شبر مات ميتة جاهلية ان قلت هذا استدلال بالسنة لا بالقرآن قلت السنة بيان لمعنى القرآن والقرآن حجة
وهذا اقوى من ان يجعل دليلا وحده والقياس بترك خصال الكفارة غير صحيح كما اشار اليه في شرح العلامة وقال
ان قول لازم ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظور بدون هذا الشرط ويرجح على هذا متابعة الكل لجمع الكفر مع
اكل الخبز المباح غير حرام لا مطلق وما اشترط الكفر واقول سبيل المؤمنين على ما صرحوا انما هو ما اختاره المؤمنون
لا قسم قولا وعملا وهذا يعم الامور الدينية وغيرها واعم من ان يكونوا في زمن النبي صلى الله عليه وآله او غيرها
مع ان الاجماع على ما صرحوا لا يكون الا بعده صلى الله عليه وآله والآية تم قد عرف الاجماع بعده وان تحقق على
الاعم يلزم حجية غير الاجماع وهو سبيل المؤمنين في زمانه صلى الله عليه وآله الدليل الثاني انت في قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا في الفصول اعترض على
كون هذه الامة وسطا والوسط من كل شيء خياره فيكون الله تعالى قد اخبر عن خيرية هذه الامة فلو اقدموا على شيء
من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة
الدليل الثالث كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم وجه الاستدلال
ان لام الجنس يفيد الاستغراق فدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ لكانوا
آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو ينافي مدلول الآية الدليل الرابع قوله لا تجتمع امتي على الخطأ
وهو متواتر المعنى استدلال الثاني على حجية الاجماع بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة من وجهين الاول تواتر
المعنى حيث جاء بروايات مختلفة كلا تجتمع امتي على الخطأ ولا تزال طائفة من امتي على الحق ويد الله على الجماعة

قال المحقق البهائي في حاشية زبدته انه
وجه الاستدلال ان الوسط بمعنى الجزء والخيرة
المتقدمين على الخطاء واورد عليه ان
المراد الشهادة في الآخرة كما قال المفسرين
وهم فيها عدول لغيرهم وان ثبت خيرتهم و
عدالتهم في الدنيا سلمنا لكن الآية لا تدل
على خيرتهم وقبول شهادتهم في كل ما يقولونه
مع ان حكمهم ليس بشهادة بل هو قول الاجتهاد
وايضا فجواز وقوع الخطاء منهم آحادا
لا يخرجهم عن كونهم خيرا من غيرهم ولا يوجب
عدم قبول شهادتهم كشهادة العدول
في الحقوق انتهى كلامه

فارق

فارق الجماعة مات ميتة جاهلية والآحاد وان لم يتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم كما في شجاعة امير المؤمنين
صلوات الله عليه واله وهذا الوجه جواب الحاجب الثاني ان تلقي الامة لها بالقبول يدل على انها صحيحة قطعا لعادة التي
باتباع الاتفاق على قبولها وباتباع تلقيها على الشائع ومنها لم يسمع ابن الحاجب لان قبول الامة لها لا يخرجها
عن الآحاد وقطعيتها استنادا الى الاجماع ايضا كذا في شرح العضدي اقول مدار الوجه الثاني ان الامة اتفقوا
على قبول الحديث حيث يحتجون في اثباتها لهم انها رواية صحيحة معلومة قطعا بان العادة قاضية باحالة اجماع الخلق الكثير على
الخطأ والدليل الخامس بان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطأ اي العادة تقضي بان العلماء الكثيرين
لا يتفقون على الخطأ مع انهم اتفقوا على قطعية الخبر الذي هو الاجماع فدل على ان للعادة حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين لا يتفقون على القطع في شرعي لمجرد تواطؤ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود
نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون متبعا وهو خطأ الى الخطأ وذلك يقتضي حجية ما عليه الاجماع وفيه ان الاجماع
يمكن ان يكون مستندا بظني الدلالة والحلم شرع في اجوبة الاستدلال فقال في جواب الدليل الاول بوجوه سبعة الاول
الاول قوله ويشكل الدليل الاول بان الآية تدل على ان مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله بعد تبين الهدى موجب
عليه كذا بها فلو ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام باشتراط تبين الهدى في المعطوف عليها اعني مشاقة الرسول صلى الله عليه
وآله ضميره معنى الآية ومن شاق الرسول بعد تبين الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين بعد تبين الهدى نوله ما تولى و
نصله ومن جملة تبين الهدى الدليل الدال على ان الحكم المجمع عليه فيكون الامر بالاجماع لغوا فلا يكمل الآية على ما يستلزم
اللغو وتفصيل المقام انه تعالى ذكر مشاقة الرسول وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب
ان يكون تبين الهدى شرطا في المعطوف كما كان شرطا في المعطوف عليه لان حكم المعطوف والمعطوف عليه واحد
اللام في الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند تبين جميع انواع الهدى
ومن جملة انواع الهدى ذلك الدليل الذي لاجله ذهب اهل الاجماع الى الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للامر بالاجماع
فائدة فلا يكمل القرآن على اتباع الاجماع حتى لا يلزم اللغو فلا يكون الآية دليلا على حجية الاجماع اقول يمكن ان يجاب
ان اللام لا يمكن حمله على الاستغراق باعتبار تفصيل افراد الهدى والا يلزم ان يكون المخالف لهذا الحكم غير ممكن
الوجود اذ ليس احد يتبين عنده جميع اقسام الهدى ومن شاق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين اذ لا اجماع حين ادرك الحكم
ولم يبين في زمن الرسول فما تبين له الهدى كذلك لا يصدق على الرسول صلى الله عليه وآله فكيف يتحقق له
فرد آخر فان حمل على الاستغراق الذي تبين في زمن الرسول صلى الله عليه وآله قبل نزول الآية فلا يلزم
هذه الآية الامر باتباع الاجماع لانه يمكن ان لا يكون ماخذ الاجماع من الهدى الذي ظهر قبل نزول الآية على ان
الاستغراق يمكن ان يكون باعتبار اجمال جميع اقسام الهدى وح لا يلزم اللغو اذ الاجماع يتحقق باعتبار التفصيل والعلم
ان الاجماع لم يتحقق في زمن الرسول صلى الله عليه وآله قبل نزول الآية فمن شاق الرسول صلى الله عليه وآله في زمانه

لا يكون باعتبار تحقق الاجماع وتبين ان اتباع الذي هو سبب الاجماع اذا تحقق مع الامر باتباع الاجماع لا يلزم اللغو لقوة الظن
بالسبب والمسبب وحصول العلم بهما ثم نقول بل الاولى ان تبين الهدى لا يجوز ان يكون شرطا في تحريم مشاقة الرسول صلى الله
عليه وآله اذ يعلم قطعا ان مشاقته صلى الله عليه وآله حرام مطلقا سواء تبين او لم يتبين فتبين الهدى ان اعتبر يجب ان
يكون شرطا في ترتب الجزاء الذي هو [illegible] يوم القيمة وانما قلت ان تبين الهدى ليس شرطا للتحريم لانه يلزم ان لا يكون
الكافر متعلقا بترك الشرائع بل اكثر المومنين اذا التحريم مشروطا بتبين الهدى وظاهر ان ذلك ليس كذلك فان اكثر من
ليس مومنا واذا لم يكن شرطا للتحريم فيكون التحريم بلا شرط فيلزم عدم الاشتراط في اتباع غير سبيل المومنين الوجه الثاني
من وجوه النظر في دلالة الآية المذكورة على حجية الاجماع انه انما يتم اذا كان السبيل عاما وكذا الغير في غير سبيل
المومنين وهو ممنوع كذلك يجوز ان يكون معنى الآية اتباع غير سبيل المومنين حرام في الجملة فلا يدل على حجية الاجماع ولو
تنزل فيلزم حجية بعض الاجماع والمطلوب هو دعوى حجية الاجماع كلية ويمكن ان يقال ان حجية الاجماع اذا ثبت في
الجملة تم المقصود اذ يقال انه لا قائل بالفصل فاذا ثبت في الجملة ثبت كلية اذ لا فارق لا يقال اذا حمل على
ان النوع في الجملة لا يخرج حجية الاجماع اذ يمكن ان يكون التحريم باعتبار سبيل المومنين باعتبار تحريم الكفر اذ احد
لا ينكر تحريم الكفر وانه غير سبيل المومنين لانا نقول سبيل المومنين الذين [illegible] من الاتفاق وهو الاجماع
فيلزم حجية الاجماع فلا يمنع حمل الغير على غير العموم وكذا السبيل فلو ارتد المنع لابد ان يقال ليس المراد بسبيل المومنين
ما يكون ناشيا من الاتفاق في الشرح العضدي اذا قام الاحتمال في الآية كان غايته الظهور ولا يتمسك بالظاهر
الا ان يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثبات الاجماع بالآية
حجية الآية فيصير دورا وقوله اثبات الكلية بنوع واحد لا يستلزم الدور والا بطل الاستقراء وايضا
في الفصل المسبق ومن هذا الكلام نظر لان المجتهد لو لم يعمل بظنه اما ان يكون تاركا للعمل او متبع الوهم وكلاهما باطل
فتعين اتباع الظن وهذا القدر يكفي في اثبات الحجية فان قلت مقصود المعترض انه لو اثبت حجية الاجماع
بالسبيل يلزم الدور اذ العمل به يستلزم اثباته بالاجماع قلت لو سلم العمل بالظن لا يثبت بالاجماع لا يصير التعيين
اذ العمل بالظاهر هو الحكم بمقتضى الدليل الظني وهو حاصل الدليل الظني النقلي فلا يحصل [illegible] بحجية الاجماع
الاجماع ان قلت قولكم في ان اثبات الاجماع في الجملة يكفي غير مستدل لانه لا قائل بالفصل ايضا منظور فيه لان
عدم القول بالفصل انما يكون حجة اذا كان الاجماع قلت لا نم ذلك ولو سلم يحتمل ان يكون الاجماع الذي ثبت حجيته هو
الاجماع الدال على حجية عدم القول بالفصل قال الفاضل التفتازاني فخر الملة والدين الرازي في المحصول ولا يمكن
ان يقال انه لو ثبت ان ذلك الاجماع حجة وجب ان يكون سائر الاجماعات حجة لانعقاد الاجماع انه لا قائل بالفصل لانا
نقول هذا اثبات لاصل الاجماع باضعف انواع الاجماع وهو في غاية الضعف وهذه عبارته وفيه بحث قد علمت
الوجه الثالث ولان مفهوم اي مفهوم قوله ويتبع غير سبيل المومنين فيما صاروا به مومنين اعني الايمان فيكون هذا

ان قوله ان صحيح لا يتبعوا غير سبيل الصالحين اي اتبعوا طريق الصلاح فلا يدل على الاجماع الوجه الرابع قوله ولان السبيل
الدليل لما ذكره الطريق في الايصال حاصله ان السبيل في اللغة بمعنى الطريق واطلاقه على الاجماع او الدليل
مجاز والعلاقة بين الدليل والسبيل هو الايصال ولكن فيما ذكره فانه اختيار هذا المجاز هو التلاؤم لعدم ظهور علاقة
السبيل والاتفاق واليه هذا اشار المص بقوله فالتجوز فيه اي في الدليل اولى من التجوز في ارادة الاتفاق على الحكم
اعني الاجماع اذ لا مناسبة فيه في التجوز ان ثبت واذا كان المراد بالسبيل الدليل سقط التمسك بالآية على حجية
الاجماع بل يلزم حجية الدليل الوجه الخامس ولان الآية تدل على تحقيق الخط لان سبيل المومنين وجوب
التمسك بالدليل قبل تقرر الاجماع الوجه السادس [illegible] بين اتباع غير سبيل المومنين واتباع سبيل المومنين واسطة
فلا يلزم من نفي اتباع غير سبيل المومنين اتباع سبيل المومنين والى هذا اشار المص بقوله وعدم الملازمة بين
تحريم اتباع غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لاحتمال التوقف لثبوت الواسطة بين اتباع غير سبيل المومنين
واتباع سبيلهم وهي ترك الاتباع فلا يلزم حجية الاجماع واجاب العلامة [illegible] بان حرمة اتباع غير سبيل المومنين
وان كانت لم تستلزم وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا مخرج بحسب الوجود عن اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم
لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم اذ معنى السبيل هنا ما يختاره [illegible] من قول او فعل الوجه السابع
ان اتباع سبيل المومنين لا يجب من كل جهة وكل امر كيف لو اتفق المومنون على مباح لا يمكن ان يكون
اتباعهم واجبا اذ يلزم التناقض بان لا يكون المباح مباحا فيبطل اتباعهم في جميع الامور ولكن نقول بالاتباع
في البعض وهو لا يكفي لان غاية المطلوب والى هذا اشار المص بقوله ولا منافاة العموم اي اتباعهم في كل الامور
اذ لو اتفقوا على المباح فان وجب تناقض بان يكون واجبا وغير واجب اذ ثبت [illegible] وعدم
وجوب اتباعهم في كل الامور وفيه انه قد مر ان اتباعهم المباح باعتبار وجوب اعتقاد الاباحة الوجه الثامن
ان السيد المرتضى علم الهدى قدس سره قال ان الآية دالة على اتباع من علم ايمانه بحيث لا يحتمل ان يكون منافقا
وهذا لا يظهر الا في المعصوم فيكون المراد ان اتباع المعصوم واجب فلا يلزم حجية الاجماع والى هذا اشار المص
بقوله قال المرتضى انما دل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم
هذا ما يتعلق بجرح الدليل الاول وقد طال البحث حتى كاد ان يخرج عن وظيفة الكتاب ورسم تركنا بعض الابحاث
واما الجواب عن الدليل الثاني فمن وجوه الاول ان الآية غير محمولة على ظاهرها لانها لو كانت على ظاهرها لكان
كل واحد من الامة عدلا وهو ظاهر البطلان لان المراد ليس الكل المجموعي بل الافرادي وهو لا يتحقق الا في المعصوم
والى ذلك اشار المص بقوله [illegible] الدليل الثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد بها وهو ظاهر البطلان
فيكون المراد البعض كما قلنا الوجه الثاني [illegible] لا يكون شهداء الا [illegible] الصغائر
ان يكون اجماعهم على الخطاء من الصغائر فلا يدل على انها تمنع عن الصواب فلا يكون حجة الوجه الثالث قوله ولانه

تهادنهم في الاخر. فالعمدة تحقق هناك فلا يدل على حجية اجماعهم واما الجواب عن الاية الثالثة فبوجهين الاول ان
المراد بوجود جزء الامة بعض الامة يحمل على المعصوم الثاني ان اللام في المعروف والمنكر لا نم انه للاستغراق فلا يقتضي
كونهم امرين بكل معروف ولو كونهم ناهين عن كل منكر فيمنع بطلان اتفاقهم وكيف لا والامر والنهي لا يقتضي
عدم فساد اتفاقهم والى الوجهين اشار المص بقوله وتشكل الدليل الثالث بان الظاهر بعض الامة يحمل
على المعصوم ولا نا لا نسلم في السند بان المعصوم واحد فلا يكون امة لقوله تع ان ابرهيم كان امة وايضا
المعصوم في اكثر الاعصار متعدد كما في زمان سيد الشهداء ابي عبد الله الحسين عليه السلام كان الامام
زين العابدين والامام محمد الباقر عليهم الصلوات وايضا الخضر والياس عليهما السلام موجودان ولان
المفرد المحلى بلام التعريف كالمعروف والمنكر لا يدل على العموم كما مر والخبر الذي هو لا يجتمع امتي
امتي على الضلالة من باب الاحاد فلا يتم استدلال الغزالي والتواتر بحسب المعنى كما في المتواترات يتوقف على
اشتراط التواتر وهو اخبار جمع احال العقل تواطؤهم على الكذب وهذا غير متحقق لا في الجزء ولا في معناه وقد تعرض
المص لجواب استدلال الجويني من ان اتفاق العلماء المحققين يتنفي قاطعا قويا فيثبت حجية الاجماع لانه
سند ظاهر في الشرح العضدي والجواب انا لا نم قضاء العادة بتحقق القاطع وانا المنع اتفاقهم على مظنون
اذا دق فيه النظر ولما اتفاقهم في مفتى القياس الجلي وخبر الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا
واقول يمكن الاجماع عندهم لان دليل ظني ولا يفيد كالاجماع على خلافة الخلفاء فانه قد تحقق به
الاجماع لمصلحة رونهم من غير نقل الاجماع ان صاحب المحصول قد باحث في دليل الغزالي بانه ليس متواترا الا
بحسب اللفظ ولا بالمعنى لكن قال صاحب المواقف كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين
فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولان نعم ان جعل الاجماع معلوما السفسطة خلاف البديهة
بالضرورة من الدين سقط البحث الثاني قال السيد المرتضى رحمه الله لا يجوز احداث قول ثالث اذا اختلف
اهل العصر على قولين لان [illegible] احدث احد من بعدهم قولا ثالثا فقد سقط الاكثر وجوز الاقلون
وذلك مثل ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومثلها ان الجد مع الاخ قيل يرث المال كله و
يحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث ومثلها فسخ النكاح بالعيب كالعنن قيل يفسخ وقيل لا
يفسخ فالقول بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث واقول شعر هذه المسئلة منع الاكثر وجوز الاقل و
اختار ابن الحاجب التفصيل وهو قول ثالث قال ابن الحاجب في المختصر الصحيح التفصيل فان كان القول الثالث يرفع شيئا متفقا
عليه فلا يجوز والا يجوز فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب دون
بعض لانه لم يخالف اجماعا بل وافق كلا من القولين اذ لا اجماع في الفسخ بالبعض وان امكن ان يقال ان الحصر في القولين

يجمع

يجمع عليه فادعاء القول الثالث يكون خرق الاجماع وبالجملة في البكر المشتراة الموطؤة ما ادعاه ان اجماع العصر واجماع
انه لا يجوز الرد مجانا بخلاف مسئلة الرد في النكاح ببعض العيوب فان فيه خرق اجماع واحد بالقول الثالث والحق
انه لا اجماع في المقام اذ يرجع احد القولين وحصل الاتفاق بعد الاختلاف فحصل الاجماع وهو جائز اذا مات احد
الطرفين وبقي الطرف الاخر الواحد تحقق الاجماع بلا خلاف قال العلامة في النهاية لو اختلف الامة في المسئلة على
قولين هل يجوز لمن بعدهم الاتفاق على ثالث اوجه التفصيل وهو انهم ان نصوا على عدم الثالث لم يجز والا فالوجه الجواز
والتوقف الظاهر من القول باختلاف الامة على قولين ان يكون الامام في احد القولين فلا يقبل الثالث البتة
فالحق ما ذهب اليه السيد المرتضى علم الهدى رحمه الله ومن رد قوله فقد غفل عن مراده لان من قال باختلاف الامة على قولين
ان اراد بالامة غير الامام فلا نزاع في انه يعلم ان احد القولين حق اذا التقدير ان الامام قائل باحدهما والامة لا
تجاوز القولين فانا قد ضبطنا اتفاق الامة باجمعها على قولين وح يكون القول الاول الذي يقول به الامام حقا
فيكون القول الثاني باطلا وكذا الثالث لان الحق منحصر فيما قاله الامام واما الجمهور فقد جوز بعضهم وهو
ابن الحاجب اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كما ان الجد في صورة يكون الجد مع الاخ بعد قول بعضهم بتعصيبه بجميع
المال وقول بعضهم بمقاسمة الاخ فان حرمانه يشتمل على خلاف الاجماع فلا يجوز القول الثالث الذي هو الحرمان
واما اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا كفسخ النكاح ببعض العيوب كما ذكرنا فلا اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع بهذا المعنى
بقوله اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنهما خروج من الاجماع من كل منهما من الطائفتين
المتفقتين على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الاخر من المخالف الاخر فلا مجال للقول الثالث لانه مخالف
للاجماع المعلوم انه لا يجيء الاجماع على وجوب الاخذ بقولهم للمقلد وغيره فانه لا يجوز تقليد المجتهد لمجتهد اخر فلا بد من
حمل قوله على وجوب الاخذ للمقلد وح لا يظهر صحة دليلهم اذ ليس القول الثالث الا ان يقال الكلام على تقدير
الحصر في المجتهدين فانه على تقدير عدم التعدد لا يجوز للمقلد العمل بالقول الثالث وينبغي ان ينجلي واذا تحقق
الامة بعدم الفصل بين المسئلتين في جميع الاحكام بان نص الامة باجمعها ان لا فرق بين المسئلتين في جميع
الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل او التحريم فيهما او اختلف بان حكم البعض بالتحليل فيهما والاخر
بالتحريم فيهما اولا يفصل اي اذا نص حكم وكذا اذا لم نوافق فيهما احد وهم يفصل الحكم بعدم الفصل واتحد طريق الحكم
والعلة المذكورة بحيث [illegible] دوري الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم ان من وافق
مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع اذا لم ينصوا بين مسئلتين فان نصوا على عدم الفصل في كل حكم او حكم معين فقد دلت
دليل على ثبوته في احدهما وجب مثله في الاخرى وان لم ينصوا وعلم اتحادهما كما قيل من ورث العمة او الخالة
ورث الاخرى ومن منع منع لاتحادهما في انهما من ذوي الارحام فكذلك في هذا الحكم لكنه من اضعف الاجماعات
وان لم يعلم جاز الفصل بينهما اذ ليس فيه مخالفة الاجماع لان في الحكم ولا لان علة وانه لو امتنع ذلك لوجب على من وافق مجتهد

في مستند الدليل موافقة في الكل وللتابعين مطلقا ان ذلك ما اجمعوا عليه من عدم الفصل ووجوب الاخذ بقول
اي طائفة كانت والجواب عن الاول انا لا نسلم ان ذلك اجماع على عدم الفصل وعن الثاني ما سبق ولهم من بعدها
ان ابن سيرين عمل بقول عامة الصحابة فقال للام ثلث ما بقي في زوج وابوين وبقول ابن عباس فقال للام ثلث
المال البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاختلاف الصحابة في موضع دفن الرسول ثم اتفاقهم على
الروضة وكاختلافهم على قتال مانعي الزكوة ثم اتفاقهم على قتالهم وفيه ان بعض الامثلة غير مطابق على مذهب
من يقول بانقضاء العصر لانه لا يتحقق ذلك لان الاختلاف المذكور في عصر واحد خلافا للصيرفي فانه استدل
على ان الاجماع بعد الاختلاف يستلزم محالا لان قبل الاختلاف وقع الاجماع على جواز اخذ المقلد بقول اي
المختلفين اراد فلو وقع الاجماع بعد الاختلاف بطل الاجماع الاول فيكون الاجماع الثاني منافيا للاجماع الاول
وهو خلاف الاجماع والمص اجاب عن استدلال الصيرفي بقوله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين شاء
مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما وحاصل الجواب ان المجمع عليه هو انه يجوز للمقلد ان يعمل بقول اي
واحد من الفريقين المختلفين بشرط ان لا يتوافقا فانهم اذا توافقوا لا يجوز العمل بالقول المتروك اجماعا فترك
العمل باحد القولين لانتفاء الشرط وانتفاء الحكم بانتفاء الشرط ليس نسخا ولا نقيضا والجواب ان الاجماع لم يشترط
حالة فغاية ما لزم ان المسئلة التي كان فيها خرج عن كونه متعلق الاجماع فان الاجماع المذكور كان متعلقا بكل
ما وقع الاختلاف فيه واذا اتفق ليس محل الخلاف ويمكن ان يحمل قول المص مع الاجتهاد اشارة الى جواب
آخر وهو يمكن ان يمنع الاجماع في محل لا يكون محلا للاجتهاد فاذن تحقق الاجماع ولا يلزم المحذور المذكور اعني ترك
العمل بما كان معمولا به بالاجماع وهو احد طرفي المنع وقد يمنع انعقاد الاجماع بالعمل اي قول شاء المقلد كما
كان اشار المص مع منعه اي منع انعقاد الاجماع في الصورة المذكورة واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل
العصر الاول كان اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين ومنهم الشافعية والحنفية واحتج المخالف بعدم انعقاد
الاجماع بقوله وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مقتضى الآية ان الاجماع لا يدفع التنازع فيجب
الرد الى الله والى هذا اشار المص بقوله واحتجاج اكثر الحنفية واصحاب الشافعية وجماعة من المتكلمين على انه يجوز مخالفته
بقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله كما فصلنا ويندفع الاحتجاج بما ذكرنا من انه يلزم ان يكون الاجماع
الثاني منافيا للاول وبالمعارضة بالموت فانه بموت احدى الطائفتين يصير القول الآخر مجمعا عليه فيكون قولهم
حجة بالموت ولانه اي الاجماع ان كان لدليل لم يخف عن اهل العصر الاول خصوصا الصحابة الذين هم جل اهل
العصر الاول ولان الاجماع يستلزم القطع باحد القولين وكان كل واحد منهما قبل الاجماع غير مقطوع به وهو اي
القطع بعد عدم القطع قول ثالث باطل اي احتجاج الحنفية الخ باطل لعدم التنازع في اهل العصر الثاني فلم يجب عليهم
الرد او المعلق بالشرط في قوله اذا تنازعتم في شيء فردوه معدوم عند عدمه ولان العمل بالاجماع رد الى الله

فان

فان المتعلق بالاجماع رد الى الله والرسول صلى الله عليه وآله فان مستند الاجماع الكتاب والسنة وفيه نظر والوجه ان يقال
الاجماع ايضا من طرق الشرع فيكون العمل بالاجماع ردا الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ باحد القولين مشروط بعدم الاتفاق
اي انعقاد الاجماع في الصورة المذكورة انما يحصل لو لم يقع الاتفاق على احد القولين بعد الاجماع فاذا وقع الاتفاق
ظهر ان الاجماع الاول لم يكن اجماعا وهو اي المخالف الذاهب الى عدم حجية الاجماع بعد الاختلاف يقدح في
الاجماع مطلقا ويحتمل ان رجاع العنبري الى ما ذهب اليه المخالف من عدم حجية الاجماع الثاني في الحصول لا انكم اذا جوزتم
ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة فلم لا يجوز ان يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة اذ ليس بعد الاتفاق ضم
اولى من الثاني واذا لم يكن الاتفاق حجة لم يلزم من حصول الاتفاق الثاني ما ذكرتم من المحذور فثبت ان هذه
الحجة منتقضة ويحتمل ان يقال في بيان قول المص يقدح في الاجماع مطلقا ان تعريف الاجماع صادق على الاتفاق الثاني
فاذا لم يكن حجة ابطل الاجماع مطلقا لعدم التفاوت واعلم ان غاية ما لزم من دليله عدم حجية الاجماع في افادة العلم
لا ابطل الربط الذي هو السلب الكلي وهو قول الخصم لا شيء من الاجماع بعد الخلاف بحجة وانما قلنا انه لا يلزم اذ يجوز ان لا يكون
في المسئلة الاحق ... وليس التحرير المذكور يجري عليه وفيه اذ لا يتصور العمل ... في الجواب المنع من الاجماع على التحريم فان كل
طائفة تعتقد ان الحق في قولها واشار بقوله هذا الى ان قوله والاجماع مشروط جواب جدلي لان تعريف الاجماع صادق
على الاتفاق المذكور ولم يعتبر في صدق الاجماع الشرط المذكور فالحق هو منع تحقق الاتفاق في الصورة المذكورة ولو
نظر الى تعريف الاجماع لا وجه للخلاف في هذه المسئلة اعني في الاجماع بعد الخلاف وعدمه لانه اذا تحقق تعريف الاجماع
صادق بلا ريب على الاتفاق الثاني فالصواب ان يحمل مدار الاختلاف في هذه المسئلة ان الاجماع بعد الخلاف
حجة ام لا كما يفهم من الحصول كما اشرنا اليه لا كما يفهم من كلام بعضهم او يقال مدار الاختلاف في هذه المسئلة ان انقراض العصر
شرط في الاجماع ام لا فان جوزنا تحقق الاجماع بعد الخلاف وان لم يجوز فقد اختلف فيه فقال بعضهم يجوز ان كان حجة
مستند الاتفاق غير خلاف القياس والاجتهاد ولا الدليل القاطع كما صرح المص في النهاية وعلى كل حال يصدق تعريف
الاجماع على الاتفاق بعد الاختلاف الذي الغرض عدم المحققين فلا وجه للخلاف وايضا قول المص والحق انه
محل نظر لان الكلام في جواز العمل للمقلد بقول اي المجتهدين اراد وبعد الاتفاق يبطل احد القولين المعمول به بالاتفاق
ومع هذا الاختلاف لا وجه لعود ولا ... الى ما قال من ان الاجماع لم يتحقق لعدم الشرط بل الاجماع بحاله كما اشرنا اليه
ما في الباب ان المسئلة ليس يتعلق الاجماع فان الاجماع كان في صورة الاختلاف ان قبل السلام واجب بعد الصلوة
او مندوب على اختلاف الرأيين ومعنى ان يقلد احد القولين واذا تحقق الاجماع بطل مثلا السلام مندوب
مع انه كان مما يجري عليه فيبطل الاجماع قلت الاجماع المتعلق بالسلام مندوب على تقدير ان يكون مختلفا فيه فاذا لم
يكن مختلفا لا يتحقق تعلق الاجماع به وهذا الكلام صحيح والموت ليس حجة بل هو كاشف عن كون قول الطائفة الاخرى حجة
لانهم كل الامة بعد موت الطائفة الاولى اقول يجري هذا في الاجماع الثاني وايضا الموت لو كان كاشفا لكان الاتفاق

فرقة واحدة اجماعا قبل الموت وهو غلط لعدم صدق الاجماع قطعا قيل لو كان موت الطائفة الاولى كاشفا عن حقية قول
الاخرى يلزم انقلاب الخطأ صوابا لانه لا ريب ان قول احدى الطائفتين خطأ بناء على من يرى ان الصواب في غير
مذهب المصوبة بلا ريب فكما لو فرض موت المخطئين او فرض موت المصيبين فاذا ماتت الطائفة الذين اصابوا الحق وبقي
المخطئون يلزم ان يكونوا قول المخطئ حقا فاشار المص الى دفع هذا الايراد بقوله ولا يلزم انقلاب الخطأ حقا لمنع فرض موت المصيبين
قبل المصير الى قول الاخر من الاحياء وكيف لا والامام عليه السلام لا يخلو الزمان عنه والحق معه يدور حيثما دار ويحتج
الدليل على بعضهم اى بعض الصحابة بما ظهر الاول ويمكن ان يقال الاجماع لا يلزم ان يكون منه لكن في السنة
اهل السنة يقولون بامامة الخلفاء بالاجماع ويقولون بعدم النص وكذا الاختلاف في موضع الدفن ثم الاتفاق على المحل
المعين لانه لم يعلم انه لم يبق الا الآن فيقال التعيين بالنص وقع والقول الثالث هنا جائز لان الاجماع على حقية احد القولين
لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا حصل الاتفاق لم يتحقق الاجماع كما مر وفيه ما اوردنا لانه قد تقرر ان القول
الثالث غير معقول فيما كان الامام عليه السلام في احد القولين كما مر لانا نقول هذا بالنسبة لنا بعد قول الامام عليه السلام
وليس بالنسبة قولا ثالثا ولهذا قال المص هنا اي في محل يكون الاتفاق بعد صحة احد القولين البحث الرابع اذا مات
احد القسمين من اهل الحل والعقد المختلفين صار القسم الثاني كل الامة في ذلك العصر فيكون قولهم اجماعا وكذا
اذا كفر احدهما احد القسمين او خرج او رجع احدهما الى قول الاخر وكذا اذا اختلف في مسئلة قبل انقضاء العصر
ورجعت احديهما الى قول الاخرى كان اتفاق الطائفتين اجماعا لصدق حد الاجماع على اتفاق جميع القائلين
ويكون تعاكس الطائفتين في القولين عند الجمهور اى اهل السنة بان رجعت طائفة منهما عما قالت الى قول
الطائفة الاخرى وبالعكس عند اهل السنة القائلين في القولين عند الجمهور اى اهل السنة بان رجعت طائفة منهما
بعدم عصمة الامام ووجوده في بعض الاعصار فانه يجوز ان يكون القول الثالث حقا كما نقل المص عن اهل السنة
وقوله ضبط الاجماع انما يتصور حين حضور الامام بان يعلم الطائفتان ويعلم قول الامام في احدهما ثم يعلم
اتفاق الفرقة الثانية مع الاول ليتحقق الاجماع واما في غيبته فلا يعلم ذلك وايضا اتفاق الطائفتين بعد الاختلاف
انما ينضبط في افراد الانسان والامام اعم من الجن ودعوى انه ليس في الجن اهل الحل والعقد مشكل وتمام الكلام
قدم ان قيل كما سأني مطلق الاجماع وهو انما يتحقق بعد اتفاق الكل قلت الكلام في الاجماع الذي يحتج به والذي
يجع لا فائدة في البحث عنه ومن هذا القبيل الاجماع الذي يدعيه الامامية في غيبة الامام بدخول الامام فانه لا
يتصور العلم به لان العلم بالاجماع ان كان بدخول الامام عليه السلام فلا فائدة في الاجماع الا الالزام لمن
يستند بالاجماع ولا يستند بقول الامام وحده ثم اعلم ان تعاكس القول بان يرجع كل واحد من الطائفتين
عما تقول الى قول الاخر وبالعكس وهذا ان كان في حال واحد فيحتمل ان لا يكون اجماعا لكن اذا كان رجوع
طائفة الى قول الاخرى وبعدها بوقت يخالف الفرقة الاولى ورجع الى القول الذي رجعوا عنه يلزم تحقق الاتفاق

الا ان يقال يشترط في تحقق الاجماع انقراض العصر لكن لا يرضى به المص لانه قد مر ان اى عند الامامية انما يلزم بعصمة
الامام الموجود في كل وقت من كل قطعا حتى الخلفاء الى الاجتهاد وقالوا اذا انقرضوا فرض احد بالاجماع الامام
فلا يتصور التعاكس لان الامام لا يمكن تغيير من قوله او قوله اذ اخرجنا الفرع في قول الشيخ الذي قال به الامام
عليه السلام الى احد معين ثم تغير الامام عن قوله وكذا اخرجه يمكن ان تغير الفرقة الاخرى قولهم الى ما كان الامام
فالحاصل ثم رجع الشيخ من غير علمهم بالنسخ ونسخ الامام بل نقول يجوز ان يكون الامام عالما لم يشترط وبقي الشرط
فيبقى الحكم في تمكن التعاكس بل القول الثالث ومع يطلع اختاره السيد المرتضى قدس سره وكذا يلزم الفرع
بجامع في قول المص من الاتحاد اذا اختلف بعدم الفصل لا يجوز الفصل فان نفع الفصل بما جوزنا الا ان يقال ان النبي
٤ بهذا الكلام على ان مثل هذا النسخ لا يتصور فيما قال به الامام عليه السلام وانقراض العصر غير شرط في الاجماع
خلافا لابن فورك وجمع من الفقهاء والمتكلمين لعموم الادلة الدالة على حجية الاجماع والاولى ان يقال ليقول
حد الاجماع وايضا مدار الاجماع عند الامامية على اتفاق الامام فلا يحتاج الى الشرط آخر بعد تحقق في الحصول
لو اشترط الانقراض يلزم ان لا ينعقد الاجماع لانه قد حدث من التابعين في زمن الصحابة من اهل الاجتهاد
فجوز لهم المخالفة اي ان العصر لم ينقرض فالكلام في هذا العصر كالكلام في الاول والتوالي لا يلزم
الجزم بعد تحقق الاجماع على تقدير اشتراط الانقراض فان مجرد جواز تحقق المخالفة من التابعين لا يوجب
عدم الاجماع ثم يمكن المناقشة لو زمان الخضر على نبينا وعليه السلام ومشهود وكذا اذا دخل الجن في اهل
الحل والعقد فانه لا يتحقق اجماع قبل انقراضهم والبحث وان قيل انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع فهذا
جواب عن استدلوا على اشتراط الانقراض العصر بانه لما كان العصر باقيا لا يستقر الاجماع لاحتمال البحث
والفحص ومحصل الجواب ان الاجماع يمنع التفحص والبحث فان ذلك وظيفة الاختلاف اولى منع احتمال
ان يظهر خلاف ما يقتضي الاتفاق من غير بحث انما قالوا لا بد فيه من غير طلب او اريد الفحص زيادة
الاطمينان لكن كما يجوز ان يظهر خلاف الاتفاق لاهل العصر الاول يجوز ان يظهر لاهل العصر الثاني فلعلك
حد الاجماع كما انه عام والدليل يقتضي العموم ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز فوجب العمل لحصول الظن اختلف
الناس في نقل الاجماع بخبر الواحد فذهب اليه اكثر الناس ومنعه طائفة من الحنفية واستدل المص على الجواز
بان خبر الواحد طريق شرعي حيث به الاحكام وتخصص به العمومات فيثبت به الاجماع ايضا فوجب العمل
لحصول الظن بالحكم المجمع عليه بواسطة النقل بخبر الواحد وكيف ولا يمنع العمل بالظنون الا بالاجماع فكيف
خبر الواحد لان الاجماع نوع من الحجة فيتبع العمل بمظنونه كما يعمل بمظنون الحجج الباقية واعلم ان منع الظن
في نقل الاجماع وكذا يتبع في تحقق الاجماع مع تحقق الرواية بالتواتر وعلى التقدير الثاني يلزم بالدليل المذكور العمل
لكن لا يصح دعوى تقدم الاجماع على النص مطلقا كما قالوا البحث الخامس قول البعض من اهل الحل والعقد

والسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع لاحتمال السكوت احتمالات ثمانية الاول عدم الاجتهاد بان يكون في مهلة
النظر الثاني ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب كما هو راي المصوبة فكما ان اجتهاده حق فكذا اجتهاد غيره فلا يلزم له
المنع كما اشار المص اليه بقوله او تقية موت الاجتهاد ولكن يعتقد اصابة كل مجتهد الثالث انه لم يحن وقت او حصول
مانع من اظهار معتقده الرابع ليس مانع يمنع دايما عن اظهار المعتقد لكنهم راوا المصلحة في عدم المبادرة الى
اظهار الانكار كما يعلم من قول المص او انتظار وقت الانكار الخامس انهم راوا ان الانكار لا ينفع ولا يؤثر
كما يعلم من قول المص او علم بعدم القبول فتركوه لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يشترط فيه عدم العلم
بعدم القبول السادس انما سكتوا لخوفهم على انفسهم ودونهم كما اشار المص بقوله او خوفه السابع انهم ظنوا انهم
غيرهم في مقامهم في الانكار واليه اشار المص بقوله او ظن قيام غيره مقامه في الانكار الثامن انه اعتقد
انه صغيرة فلا يلزم من عدم الانكار نقض العدالة واشار اليه المص بقوله او اعتقاد انه صغيرة وبما ابطل كونا
الاجماع السكوتي المذكور اجماعا فرع عليه قوله فليس بحجة فبطل قول من قال انه اجماع وحجة جزئية وكذا
قول ابي هاشم فانه يقول ليس باجماع ولكنه حجة واقول يحتمل ان يكون السكوت لاجل ان المخلي
ليس بذنب لا صغيرة ولا كبيرة بل لا حرج فلا يلزم الانكار عليه وايضا الاجماع هو الاتفاق واللفظ على
الاتفاق فان دل السكوت على الاتفاق بقرينة حالية او مقالية يلزم الاجماع والاحتمالات الثمانية قد
يكون الاصل عدمها فلا يقدح في ظن الاتفاق وايضا اذا استقرينا تماما وتسعين من الف وبالعشر
يحكم العقل بان الباقي كذلك اذا سكتوا بل او لم نسمع نطق الاجماع يحصل بعدم الرؤية بالنسبة الى القليل
وايضا اكثر الاحتمالات المذكورة جارية في المتكلم فيلزم ان لا يكون القول ايضا اجماعا احتج الجبائي
على انه اي السكوت في الصورة المذكورة حجة بعد انقراض العصر في المحصول اذا قال بعض اهل العصر قولا و
كان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا وما انكروا فمذهب الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة وقال الجبائي انه
اجماع وحجة بعد انقراض العصر وقال ابو هاشم ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي بن ابي هريرة من اصحابنا
ان كان هذا القول من حاكم مسلط عند الفتيا الا ان قدر بانه لم يكن اجماعا ولا حجة وان كان من غير حاكم مسلط
كان اجماعا وحجة ان السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا وهي ثمانية كما مر ثم قرر بان العادة بالانكار او اظهار
المعتقد من القول مع عدم التقية ولا التقية هنا ولا اشتهرت لان العادة جارية بان الناس اذا تفكروا
في مسئلة زمانا طويلا والتعدد اختلاف ما اعتبر من القول اظهره اذا لم يكن هناك تقية ولو كانت هناك
تقية لاشتهرت بين الناس فلما لم يظهر سبب التقية ولم يظهر الخلاف حصل الظن بالموافقة وهو الاجماع والجواب
المنع من العادة وكذا منع قوله لا تقية وكذا اي كما علمت في الاجماع السكوتي انه ليس بحجة ولا اجماع قول لا قال
بعض الصحابة قولا ولم يعرف له المخالف واقول اذا لاحظت لان الاصل عدم المخالف او لاحظ ان

الكل

الكل او المستدل بالكل معه الاجماع سواء كان المستدلون اكثر منهم او بالاستواء كما ذكرنا واذا استدل اهل العصر بدليل وذكروا
تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بدليل اخر كما اذا استدل الصحابي بالكتاب او السنة واستدل التابعي بالاجماع او
ذكروا تاويلا لا يستلزم عدم التاويل اي جاز لمن بعدهم ذكر تاويل بشرط ان لا يكون منافيا لتاويل اهل العصر الاول
فانه ان ذكر الاول فرض انه من جميع اهل العصر الاول الداخل فيهم الامام واقول يلزم على هذا ان لا يستدلوا
بدليل يبطل الدليل الاول وذلك ان قول الامام عليه السلام ليس في اطلاق المستدلين اذ هم المجتهدون والامام
عالم بجميع الاحكام وايضا قد عرفت ان استعمال المشترك في معنييه جائز عندهم فاذا اول الاولون باحد المعنيين ان
يكون كلا المعنيين مرادا فلا يجوز ذكره وفيه انه لا منافاة بين ان ويمكن ان اول الاولون المشترك باحد معنييه
لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر وفيه بحث لان مطلق تاويل المشترك بالمعنى الاخر لا يستلزم منافاة
الدليل الثاني للاول ويمكن ان يقال انهم اذا ميزوا اللفظ معنى وقالوا ان معناه المراد منحصر فيه لا يمكن تاويله
بالقرآن اي بالنسبة الى كل طبقة فلو عين الامام عليه السلام للطبقة معنى لا يلزم ان لا يكون للطبقة الاخرى غير ذلك
وهو من الحجة اجماع العترة حجة اذ اعتبرنا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد على اتفاق العترة واطلاق
الاجماع مشكل ثم كل واحد من العترة الطاهرين كلامهم حجة بالاستقلال لعصمتهم لقوله انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اي نزلت الآية في رسول الله ووضعه عليه علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم
السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير والخطأ رجس فيكون
منفيا عنهم فحاصل الاستدلال ان مراد الله ماكان اذهاب الرجس عن اهل البيت عليهم السلام ونفي النبي صلى الله
عليه وآله اهل البيت واخرج منهم ام سلمة دلت الآية على انها نزلت الا في حق العترة فيكون كلامهم حجة اذ النفي
عن الرجس يقتضي عدم الخطأ فعلى ما قررنا لا يحتاج ان يقال ان سابق الآية يقتضي تخصيص الزوجات وكيف
ان الطهارة يقتضي العصمة لا يمكن شمول الآية لهن لعدم عصمتهن بالاتفاق واللائق الاحتجاج بالآية والرواية
على حجية قول كل واحد من اهل البيت لكن مما وقع هذا البحث في كتب الجمهور في هذا المحل ورد المص ههنا وليس
المراد بالاذهاب ازالة الرجس الموجود بل دفع ما ينبغي الرجس والدليل على ذلك ان الحسن والحسين عليهما السلام
كانا وقت نزول الآية طفلين لا يتصور منهما الرجس فعلم ان المراد عدم اتصافهم بالرجس والحق ان مجرد الآية
لا يكفي في الاستدلال لكن يعلم منها بانضمام الروايات الاخر ان المراد بالطهارة العصمة وبالدليل العقلي يعلم ان
عصمة الامام باي وجه يكون تنفع معنى الطهارة الا ان تم الاستدلال على زعم الخصم القائل بان النبي صلى الله عليه وآله
يكون مجتهدا ويقع منه الخطأ في الاجتهاد والخطأ في الاجتهاد لا يكون رجسا لانه لا اثم فيه والحق ان تعدي
الذوات الحالية بالرجس لا يطابق مطلقا لان حسنات الابرار سيئات المقربين ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين
ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي هذه الرواية تقتضي اتحاد اهل البيت والعترة فاذا كان التمسك

وعلي م

باهل البيت حفظا عن الضلال فيكون قولهم حجة ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها من الوحي ومن عليهم السلام مهبط
والنبي صلعم فيهم ومنهم ملازم لهم واخبارهم ضبطا منهم ولما روى الكليني والصدوق عن الامام الصادق جعفر عليه السلام
بن محمد عليهما السلام علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض
ومصحف فاطمة عليها السلام وان عندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عليه السلام عن معنى هذا الكلام
فقال اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب فهو الالهام واما النقر فحديث الملائكة
عليهم السلام نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح رسول الله ولن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ففيه ما يكون من
حادث واسماء كل من يملك الى ان تقوم الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله من فلق فيه
وخط علي بن ابي طالب بيده فيه والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش والجلدة ونصف
الجلدة في كشف الغمة ويظهر منه ان الجامعة هو الاحكام الشرعية لاما فهم السيد في شرح المواقف وان الجامعة
والجفر كتابان لعلي عليه السلام ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة
المعروفون من اولاده يعرفونها ويحكمون بها وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا عليهما السلام
الى المأمون انك قد عرفت من حقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على
انه لا يتم فانه يدل على خلاف ما في كشف الغمة وانهم كذلك اي مرجعيته صلى الله عليه وآله فيستنبطون احكام الاحوال
بتقرير النبي صلى الله عليه وآله ومعاشرتهم له صلى الله عليه وآله اكثر من غيرهم من الازواج وغيرهم فان امير المؤمنين
عليا والحسن والحسين ما فارقوا النبي صلى الله عليه وآله في ايام حيوته وبعد رحلته ما فارقوا باب مدينة العلم
ثم من الظاهر البعيد عن غيرهم من الامة في عصرهم وحمل الاية على الزوجات وحدها يأباه التفسير المتواتر عن طريق
اهل البيت عليهم السلام من الكساء ووضعه على العترة عليهم السلام دون غيرهم وسؤال ام سلمة رضي الله عنها
والجواب لها بانك على خير ولانه لو كان كذلك لان الاية لو كانت محمولة على الزوجات وحدها لقال ليذهب عنكن الرجس
عنكن اهل البيت ويطهركن ولان نفي مجيئة الرجس يقتضي نفي جزئياته لان اللام للجنس ونفي الجنس يقتضي نفي كل افراده خصوصا
مع تأكيد التطهير الذي يجيء التفصيل الدال على المبالغة سيما في مقام المدح وهو غير ثابت في حق الزوجات فلا يصح تخصيص
الاية بهن ولا تعميمها لهن لوقوع الذنب منهن فتعين بحث لها لا يحمل سوى المعصومين عليهم السلام وعدم دخول
ذكرناه الذين وضع عليهم رسول الله الكساء عليه وعليهم السلام اذ لا قائل بعصمة غيرهم بعد نفي الزوجات ولان نفي الرجس
عن اهل البيت لو فرض تحوله الزوجات يقتضي نفيه نفي الرجس عمن ذكرنا على قول الخصم لانهم من اهل البيت اجماعا
سلمنا فرضنا الا انه اذا تحملت الاية على الزوجات لا يمكن حملها على العصمة الا على طريق المجاز فلا يصح الاستدلال
ومراده مع من التمسك تضييع الاحتجاج فان احدا لا يقول بان الازواج معصومات عن الصغائر والكبائر ولا قائل

نم.

١٥٥

تواتر

بقصره على الزوجات البحث السابع ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض الامة فلا يصدق حد الاجماع لكن
ليس مراد من قال ان اجماع اهل المدينة حجة انه فرد الاجماع حقيقة بل اراد ان هذا الاتفاق في حكم الاجماع في
الحجية لقوله صلى الله عليه وآله ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد فيجب ان يكون اجماع العترة واجماع اهل المدينة
من لواحق الاجماع لكن الحديث المنقول في حجية اجماع اهل المدينة يقتضي صحة كلامهم وليس مخصوصا باهل الحل والعقد
منهم الا ان يخبرهم كما فسر قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة بهم ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم تعتبر
اقوالهم والا فالحجة في قوله عليه السلام اقول هذا الدليل قطعي دائر لان الاجماع لان المعصوم ان لم يكن فيهم لم تعتبر قولهم
والا فالحجة في قوله عليه السلام الا ان يقال قد بلغ هذا الاستقراء حد الشهرة روايات حجية الاجماع الواقع من جميع الامة
حيث رووا ان خلو كل الامة من المعصوم فتنتفي تلك الروايات المذكورة بخلاف اجماع اهل المدينة وحجيته [illegible]
الاكثر بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فيكون منفيا عنهم [illegible]
المطلوب اي الحجية كما يفيد [illegible] المطلوب [illegible] رواية فانه ليس صحيحا ولئن سلم صحته رواية [illegible]
ذلك في زمانه صلى الله عليه وآله وعدم تحققه بعده او قد وقع بعده صلى الله عليه وآله السلام خطاء في الحكم بلا ريب في [illegible] العقد
[illegible] ان اجماع اهل المدينة المشرفة وحده من الصحابة والتابعين حجة عند مالك فقيل قوله ذلك محمول
على انه رواية متقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع
والمد دون غيرها والصحيح عند ابن الحاجب هو القول بانه حجة مطلقا والاكثر على انه ليس بحجة لان العادة تمنع
بعدم الاجماع بهذا المعنى والمصرون الحنفيون بالاجتهاد الا انه رابع اقول لو صح هذا الدليل يلزم ان يكون اجماع
الخلفاء الاربع حجة لانهم احق من ابائهم بالاجتهاد عندهم وايضا ثبت دليل آخر غير الاجماع الا انك علمت ان
الاجماع يمكن ان يراد منه الاعم منه ومن لواحقه او يجعل اللواحق في حكم الاجماع واجماع [illegible] والشيخين
ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم وهو صدق حد الاجماع اذ ليسا اهل الحل والعقد منحصرا فيهم ثم ان هذا الكلام
ليس في حقيقة الاجماع بل بما في حكم الاجماع فالوجه ان يقال لا يحصل بهم حكم الاجماع اذ لم يدخل فيهم المعصوم ولا يتحقق
[illegible] براءتهم عن الخطاء واجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين [illegible]
[illegible] كل الامة ولا [illegible] يقتضي ان يكونوا في حكم كل الامة لانهم اي الصحابة رجعوا الى قولهم اي قول التابعين
الذين ادركوا الصحابة مثل ابن عباس فانه سئل عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق وكذا سئل انس عن شيء
فقال سلوا [illegible] سعيد بن جبير فانه اعلم اقول ليس الكلام في اتفاق بعض الصحابة انما الكلام في اتفاق كلهم ورجوع
بعضهم ورجوعهم الى بعض التابعين لا يجزي في المقصود فان العقل يحكم عادة بان هذا الجمع الكثير لا يتفقون على الخطا
[illegible] ولا يتأتى عندنا عدم حجية اجماع الصحابة لدخول المعصوم فيه اي اتفاق الصحابة لان المعصوم من الصحابة
اذ لا شك ان الامام ابا الحسن علي بن الحسين عليهما السلام لم يكن من الصحابة الذين كانوا معصومين [illegible]

وكان جمع من الصحابة فاذا اجمعوا تحقق اجماع الصحابة عندنا بغير معصوم الا ان يقال بوجود الخضر على نبينا وعليه السلام
فعلى تقدير ان جمع الصحابة ولم يكن فيهم معصوم لو اتفقت الصحابة وخالفهم التابعون بعض قول التابعين اذا لعلهم
داخل في التابعين لا بالعكس قال المصـ البحث الثاني من الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم فكل
جماعة قلت او كثرت كان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لا حجة الا الاجماع اقول اشتراط اسلام المجمعين
وكونهم من اهل الحل والعقد ونظاير ذلك ضايع اذ لا تعتبر الحجة قول المعصوم وهو حجة فحجية الاجماع ضايع بالجملة
عند الامامية اما الجمهور وهم الاشاعرة فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة كل على
الاصول في المحصول فان لم يكفرهم اعتبرنا قولهم لانهم اذا كانوا من المؤمنين ومن الامة كان قول من عداهم
قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة وان كفرناهم لم ينعقد الاجماع بدونهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم
في تلك المسائل لانه انما خرجوا عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو اثبتنا كفرهم باجماعنا وحدنا لزم الدور وكان كفرنا
كالمجسمة المصرحين بصفات الاجسام لا القائلين بها الملتزمين بالبلكفية نعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا
على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم عن الاجماع المذكور يتوقف على كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتنا اي كفرهم
باجماعنا خاصة اي وحده من غير دليل اخر والمراد من غير دخولهم في الاجماع دار لان خروجهم عن الاجماع يتوقف
على ثبوت كفرهم فالعلم بكفرهم بالاجماع يتوقف على العلم بكفرهم لان العلم بكفرهم متوقف على العلم بانعقاد الاجماع بدونهم
وهذا العلم انما يحصل بالعلم بكفرهم واقول اتفاق الجم الكثير على امر ان كان حاصل العقل عادة كذبهم ثم [illegible]
على ان النص المذكور فيها خالف المخطئون وايضا الاجماع اذا كان عند المصـ حجة لاشتماله على قول المعصوم لا يضر خروج
المخطئين لا يقال كفر المخطئين في نفس الامر يوجب تحقق الاجماع بدونهم فلو استندنا بالاجماع على كفرهم لم يلزم
الدور لانا نقول الاجماع في نفس الامر حق لا شبهة فيه انما الكلام في علمنا بالاجماع حتى يستدل به وهذا
يستلزم الدور وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين هذا مبني على ان الاجماع
لا ينحصر في اهل العقد والحل وقد عرفت ان المخالف في المسئلة الاصولية ان كان مؤمنا غير مجتهد لا دخل
له في الاجماع وبعضهم قول العصاة لانهم ما اخرجوا الكافر فقط فدخل اصحاب الكباير في الاجماع لانهم
مؤمنون لان الكباير لا تخرج عن الايمان ولا ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما ذهب ابو الحسين الخياط
من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي على الانعقاد واحتج ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط ومحمد بن
جرير الطبري لان المؤمنين يصدق عليهم على كل المؤمنين الخارج منهم الاثنان فان الاستغراق حسب العرف يجتمع
مع خروج الواحد والاثنين كالاسود المطلق على الزنجي مع بياض حدقته واسنانه ولتعذر العلم بالاجماع
الا حين اعتبار عدم خروج الواحد والاثنين من المؤمنين والجواب الاول مجاز اي كل المؤمنين الخارج الاجماع
واذا اخرج من كل المؤمنين واحد لا يكونوا كل المؤمنين كذلك لا مجازا لان الفاظ العموم لا تطلق حقيقة الا على الافراد

فيهما

كل فرد بحيث لا يشذ عنهم فرد وكيف لا ويصح ان يقال ان المؤمنين الذي خرج منهم اثنان ليس كل المؤمنين والجواب
عن الثاني انه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم وقلة عددهم فيعلم عدم خروج الواحد وقد مر ان هذا انما يصح اذا لم يكن
جمع من الاثنان كرجال الغيب والجن مثلا معتبرا في الاجماع في المحصول المسلمون اعتقدوا انعقاد خلافة ابي بكر بالاجماع مع
مخالفة علي عليه السلام وسعد والجواب ان الامامة لا يعتبر فيها الاجماع بل البيعة كافية وفيه انه يلزم ح ان يكون البيعة
دليلا على الحجة اذ مع ان لا يكون الاجماع الا عن دليل يفيد العلم والامارة يفيد الظن والا لكان خطأ لان كل واحد
اذا قالوا بوجوب فعل او حرمته كانوا يقولون على انه ما لا يعلمون وهو باطل فانا نعلم يقينا ان قبل انعقاد الاجماع
لا يجزي احد من المؤمنين بلا مستند ان يقول على انه ما لا يعلم كان يقول هذا حرام او هذا واجب بلا دليل الحرمة
والوجوب فلا يتوجه قول المصـ في النهاية ان ارادوا بالخطأ ههنا مخالفة ما اتفقوا عليه من حكم الله فهو ممنوع لجواز كونه
هو الحكم الذي اوجبه الله تع وان ارادوا ان قولهم من غير دليل حرام فهو الذي نحن فيه اذا اقول ان قول المجتهد
اكل الطيب حرام بلا مستند جرأة على الله لا يتصور وقوعه من مجتهد ويمكن ان يقال ان مثل هذا البحث لاشتباه
دليل بدليل او حكم بحكم وقد وقع مثل هذا كثيرا في الرواية واستدل من قال ان الاجماع يجب ان يكون عن دليل وامارة
لان الدليل والامارة يكفيان في اثبات المطلوب فلا فائدة في الاجماع فاجابوا عنه بقول المصـ والفائدة
اي فائدة الاجماع مع تحقق الامارة او الدليل منع المخالفة فان الاجماع لا يتحقق فيه المخالفة بخلاف الامارة
والدليل وترك البحث والتفحص عن الدليل واقول انما يصح ذكر الفائدة اذا وقع الاجماع بارادة الكل
ومصلحتهم والظاهر ان الاجماع يقع بالاتفاق ولو سلم ففائدة الاجماع انه لا ينسخ ويقدم على النص ولذا كان الا
سبب الاجماع فان الاجماع قطعي والامارة ظنية وايضا قال المخالف انما يلزم في صورة وقوع الاجماع من غير امارة و
دليل مجرد تشهي الناس مثل بيع المراضاة واجرة الحمام اذ وقع الاجماع على صحتهما من غير دليل وامارة فاجابوا
عن ذلك بقول المصـ واما بيع المراضاة واجرة الحمام ان سلم الاجماع فيهما فلدليل لم ينقل اي لانه الاجماع فيهما
لاختلاف الفقهاء ولو سلم فيحتمل ان يكون منشأها مثل سائر الاجماعات دليلا او امارة والمصـ اكتفى باحتمال الدليل
فانه اقوى في دفع المنع لان عدم العلم بالدليل لا يدل على العدم اي عدم الدليل وكذا عدم نقلهم للاكتفاء بالاجماع يدل
على العدم واقول اذا كان المخالف مستندا لا يصح ما قالوه واما اذا كان مانعا فيمنع ويستند بما ذكره فلا يناسب ذلك
مع ان احتمال اتفاق الامة بمحض جايز واستدل بان الامارة امر خفي ضعيف لا يمكن ان يجمع الامة باجمعهم على كثرة
طبقاتها على امر واحد كما لا يجوز اتفاقهم الساعة الواحدة على اكل الزبيب والتكلم باللفظة الواحدة وهذا كلاف
اجماعهم على مقتضى الدليل والشبهة لان الدليل والشبهة تجري مجرى الدلالة عنده من صار اليهما وكذا ف الاجماع
الخلق العظيم في الاعياد لان الداعي اليه ظاهر واجابوا عن ذلك بما قال المصـ والامارة جاز ان يكون [illegible]
يوجب جمع الخلق على امر واحد فيتحقق الاجماع بها اي بالامارة الظاهرة وذهب بعض الاصوليين الى ان

ان الاجماع اذا طابق لخبر ان يكون سبب الاجماع الخبر المذكور والاكثر عنوا ذلك لاحتمال ان يكون الخبر
امرا امر بكما استاد القوم اليه بقوله ولا كب من موافقة الاجماع كثيرا ان يكون متشابها صدقه ولا الاجماع ذلك الخبر فيكون
ثابتا به لاحتمال ان يكون الدليل او امارة اقوى منه خلافا لابي عبد الله البصري فانه ذهب الى وجوب كون الاجماع
من ذلك الخبر وبطلان هذه الدلائل يعرف بالبحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول الى
يوم القيمة والا لم يحصل فائدة لانه لا يتحقق الاجماع الا في آخر التكليف فلا ينفع الاجماع الاستدلال على الاحكام
في التكاليف ولا يشترط قول الكفار لان آية الامة انما هي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الآية تدل على اتفاق الامة
فان الكل لم يرض بالاستدلال بهذه الآية وايضا الامة من الكفار ايضا عوام وكذا الآية الاخرى وهو قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية لان لفظ الامة منصرف الى اهل الاسلام كما يدل عليه الشهادة يوم القيمة
ولا قول العوام لان قولهم لا لدليل ولا امارة فيكون خطأ اقول لا يلزم من القول بلا دليل ولا امارة ان يكون
خطأ فلو كان قول العلماء ايضا خطأ يلزم الاجماع على الخطأ فيلزم خطأ كل الامة واقول فيه بحث ظاهر لان
اتفاق العلماء دون العوام لم يخل عن تقليد صحيح من العوام كما قيل كيف لا ولو صح ما ذكر يلزم ان يكون اتفاق كل الامة
الشاملة للعوام خطأ لانه اذا كان بعض الاتفاق خطأ يكون الكل ولا يشترط قول المجتهد في فن كالمجتهد في
الصلوة فيما اجمعوا عليه في غيره وذلك التخصيص لخ فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه ولا الفقيه في مسائل الكلام وهذا يدل
على ان اهل حل العقد تشمل المتكلم كما تعتقده وهو خلاف الواقع ولا تعتقد بقول لحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن
من الاجتهاد كما نعتقده لحافظ فيل في المذاهب من غير تمكن للاجتهاد فلا عبرة في الاحكام جميع قوله لانه قاصر ليس
بمجتهد والعبرة في الاجماع اهل الكل دعبرة قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم يجتهد في مسئلة فقهية اذا لم يحفظ
الاحكام فحفظ الاحكام لا مدخل له اذ يحقق الاجماع بدون حفظ الاحكام ولا يتحقق مع حفظها لتمكنه اي تمكن الاصولي
المتمكن من معرفة الخطأ والصواب بخلاف المنفق البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ عدد التواتر في المجمعين على قول متحد
عن عدد اهل التواتر في الامة متى عدا لجم من اذا كان اهل الحل والعقد في عصر اثنين يحصل الاجماع ولا
يحصل التواتر غالبا ودفع هذا الاحتجاج بقيد المسئلة بالاتفاق ولا يتوجه ان التواتر ليس له عدد معين اعتداده على
التعيين ولا كونهم صحابة اي لا يشترط في المجمعين كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المؤمنين فيكون اجماعا كالصحابة
والتابعين ويحقق بالكتب وباحد ما وامتحاج الظاهرية بان الخطاب حيا وكم اي لا يتناول الا الصحابة فلا يكون القطع
بان الاجماع غيرهم حجة بيانه ان الاول ان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى كنتم خير امة لا شك انه خطاب مواجهة
فلا يتناول الا الحاضرين واما قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فكذلك لان من سيوجد بعد ذلك لا يصدق عليه في الحال
انه المؤمنين والآية لا يتناول الا من كان موجودا حال نزولها وكذا قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة
فثبت ان الاجماع انما يتحقق في الصحابة واما في غيرهم فغير معلوم وبامكان ضبطهم كما اشرنا وتقلنا عن المحصول فيما مضى

خاتم
وبالعكس
اي يلزم الفقيه
في مسئلة
الكلام

وبان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو خطأ والا اي كان ثمة دليل لم يخف الدليل على الصحابة اي اهل
العصر الثاني لو اجمعوا لكان اجماعهم اما لقياس او النص والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل فتعين ان يكون
للنص والنص لا يحصل اليهم الا من الصحابة فكان اجماع الصحابة لذلك النص اولى فلم يحقق اجماعهم عند عدم النص
اقول فيه بحث احتمال ان يحقق الاجماع من بعض الدليل ومن بعض القياس وايضا في احتمال اجماع الصحابة والتابعين
للنص لكنه يعض الصحابة دون بعض وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد في ما لم يجمعوا عليه في مسئلة لا يكون مجمعا عليه بلغ من كان
متعلقا فيها في زمان الصحابة دون زمان التابعين مجمعا عليها يلزم تناقض الاجماعين مثلا اذا اجمع الفقهاء في عصرنا ان السلام
في الصلوة واجب مع ان الصحابة اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها وتحقق الاجماع ينافي تجويز الاجتهاد فلا يصح الاجتهاد بعد الاجماع
اهل عصرنا فيبطل اجماع الصحابة وهو باطل ضعيف اي احتجاج الظاهرية ضعيف لاقتضاء سقوط الاجماع بموت واحد من الصحابة
فانهم لم يتم الخطاب انا حيا ولم يحيا لموات واعلم بين متعلق الخطاب وهم كل الحاضرين في وقت الخطاب وان لم يحضر
الظاهرية لا يقولون به وعدم الضبط يأتي الفرق لان المدعي انه لا يحقق الاجماع في التابعين اصلا لا انه يحقق
ولا ينضبط وعدم الضبط بمعنى عدم العلم وكيف ينافي الاستدلال الظني وهو كاف في المقصود ونظر التابعين بالدليل الموجح
الواقع منهم يحقق اوقفوا واستخرجوا الدليل من الكتاب والسنة والقياس عنده من يقول به ولم يقع في زمان الصحابة
فلم يحثوا فلم يظهر لهم وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق فاذا انتفى الشرط الذي به يحقق الاجماع انتفى
الاجماع المشروط به فلما يحقق الاجماعان وقد مر ما يتعلق بذلك على ان الاجماع انما انعقد على جواز الاجتهاد فيما انعقد
عليه الاجماع مطلقا سواء كان من الصحابة او التابعين البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز
التمسك به بالاجماع فيه ولا دار لان صحة الاجماع فرعه وصحة فرع الاجماع وكذا ما يتوقف عليه ذات الاجماع وما لا يتوقف
صحة الاجماع عليه الاستدلال عليه به جائز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به اي بالاجماع لامكان الاستدلال على وجود
الصانع ثم حدوث الاجسام من غير ملاحظة الاجسام بل بمحض الامكان فان الامكان على الا ضياع ويمكن الاستدلال
بنفس وجود موجود من غير تعرض لامكانه او وجوبه بالاحتمال لانه لا شك في وجود موجود فهو اما واجب وممكن والممكن
لا يمكن وجوده بدون الواجب فثبت الواجب وهذا البرهان بملاحظة الوجود فقط ولا يجوز اثبات العالم والقادر
بالاجماع لان وجود الواجب وعلمه وقدرته وحكمته موقوف عليها اثبات النبوة التي يتوقف عليها الاجماع فكذا
لا يصح اثبات النبوة وجميع ما يتوقف عليه بالاجماع اقول لا يصح ان العقل يحيل كذب العرب عادة فلا يصح الاستدلال
مع لاحتمال ان يكون الاجماع قاطع عقلي وهل هو حجة في الآراء والحروب الاقرب انه حجة لان غيره اي غير ذلك الاجماع
في الحرب غير سبيل المؤمنين فيكون محرما لقوله تعالى نهيا عن اتباع غير سبيل المؤمنين اقول اذا اعتبر الاجماع في الحرب والآراء
لا يبقى للاجتهاد في الاجماع بل كثيرا ما يكون الحاكم اعرف بطرق الحرب والآراء فيه وهل يجوز خطأ بعض الامة

في مسئلة من المسائل والبعض الآخر ثابت في اخرى اما عندنا معشر الامامية فلا يجوز خطأ الكل فيه اصلا لان المعصوم لا يخطي
في شيء وهو داخل في احدى الطائفتين وهذه المسئلة ليست مبنية على ما مر لانه متوجه على المسئلة المذكورة وهناك ما اوردنا
هذه واما الجمهور فالاكثر منهم منع خطأ الكل كقول بعضهم ان القاتل لا يرث والعبد يرث وقول آخرين بالعكس اي ان القاتل
يرث والعبد لا يرث لاستلزامه خطأ كل الامة في ان كل الامة لا تجمع على الباطل وبناؤه اذا جاز الخطأ في اجتهاد
النبي صلى الله عليه وآله فهذا جواز وقوع الخطأ في غير على الاول لان اتباعه لازم على الامة وبعضهم جوز خطأ كل من الطائفتين
لان الممتنع خطأ كل الامة في مسئلة واحدة والخطأ هنا في كل مسئلة بعض الامة فان خطأ الكل في المسئلتين فان
نصف الامة يقول بان العبد يرث وهو خطأ في هذه المسئلة والنصف الآخر يقول القاتل يرث وهو خطأ في
مسئلة اخرى فكل الامة وقع الخطأ منهم في مسئلتين فلا يلزم اجتماع الامة في مسئلة واحدة وهو الخطأ وانت تعلم
ان مرجع هذا البحث الى ما مر ان الامة اذا قالوا بالقولين يجوز القول الثالث اولا وايضا لا فائدة فيه فتأمل
الحادي عشر لا يمكن العبد يرث والقاتل يرث ولا يلزم من اصابة مجتهد في مسئلة اصابته في الجميع وهو ظاهر وهل يجوز
اتفاق الامة على الكفر بان يصير كل الامة كفارا اما عندنا فلا لوجوب المعصوم في كل عصر وكذا الخضر عليه السلام واما
الجمهور فقال بعضهم يجوز اتفاق الامة على الكفر فيخرج من الامة اي بخروج الكفر من قول النبي صلى الله عليه وآله
لا تجتمع امتي على الضلالة وعن قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فلا يمتنع اجتماعهم على الخطأ ومنع الآخرون بان وجوب
اتباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته في كل وقت لان الشرع اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين فيجب تحقق سبيل
المؤمنين في كل وقت حتى يمكن الامر بالاتباع لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اقول لو صح هذا الدليل لزم تحقق
الاجماع في كل زمان وهو توهم وايضا اتباع الاجماع لا يستلزم تحقق المجمعين في كل وقت ويجوز اشتراك كل الامة في
عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه اذا لم يكن عدم العلم خطأ اقول خلو الامة عن علم مثل العلم بكنهه تعالى فلا
خلاف فيه ومحل البحث في علم يمكن تحصيله في الاصول يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم
بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور والمخالف ان قال لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء
لكان عدم العلم سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه فيحرم تحصيل العلم به اقول عدم وصف في نفس الامر ليس
سبيلا لهم مثلا اذا لم يعلموا الامة بالعلم جلد بقر الوحش في زمن النبي لا يسمى هذا مجمعا عليه وكذا اذا لم يكتب الصحابة
خط النسخ او الثلث لا يسمى اجماعا والاجماع انما يتحقق بحكم من العقلاء لا الاتصاف بسلب امر والا لكل الصحابة اتصفوا
بسلب كونهم من التابعين فيلزم ان يكون هذا السلب مجمعا عليه فيكون وصف التابعي خلاف الاجماع على ان
بعض العلوم يجب ان يكون هو البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه اذا كان له مدخل في الاسلام كالعلم بذات
الحق والتوحيد والرسالة كان جاحده كافرا اقول الكفر ان كان انكار ما علم بالدين ضرورة فلا يلزم من

انكار

انكار الاجماع الكفر ولو قيل ان ما ثبت بالاجماع ثبت بالضرورة من الدين فيلزم العموم في الكفر بكل اجماع والحق
ان الكفر انما ثبت فيما اجمع عليه كل الامة فيصير مما علم بالضرورة من الدين وحج لا ينقض باب يل الدينية والاجماع الصحابة
عن الاجتهاد في عند الجمهور ثم يقولون باجتهاد النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وهذا الاتفاق
على قولنا لان المعصوم داخل في المجمعين وقول المعصوم شرط بل شرط في الاجماع ولا يكون قول المعصوم عن
اجتهاد لانه اخذ بالوحي على قولنا وكذا جوز ابو عبد الله البصري الاجتهاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه فجوز
ان يقع مرة شرطها ان لا يطرأ اجماع آخر على ضد الاجماع الاول الا انه لم يقع مثل هذا الاجماع لان اهل
الاجماع اجمعوا في كل عصر على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ووجه هذا الاجماع الاول الى الف ... ان يجوز
الاجماع الاول شرطها بعد الاجماع لا يلزم العمل بالاجماع ويلزم تطرق التجويز اليه اي يلزم تجويز الاجماع على ان لا
في اجماعهم على العمل فلا يعتمد عليه فلا يستقر الاجماع فلا يمكن الاستدلال بالاجماع اقول لنا ان نقول بان
الاجماع بناء على ان الاصل عدم الاشتراط فيعمل بالاصل فيما لم يطرأ اجماع في خلافه والاكثرون منعوه وان
منع الاكثرون جوازه ما نقله قاله ابو عبد الله البصري لاستلزامه الخطأ على احد الاجماعين وانت تعلم ان
الاول ليس باجماع بالحقيقة فلا مانع من كونه خطأ المقصد التاسع في الاخبار وفيه فصول ثلاثة الاول في ماهية
الخبر اذا تحكمت النفس بامر سواء كان محمولا او ثابتا على آخر سواء كان مقدما او موضوعا سواء كان الحكم
ايجابا او سلبا كان زيد قائم وليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود سمي ذلك الحكم خبرا اعلم ان تعريف
الخبر بما ذكرنا لفظي كما يدل عليه قوله سمي فلا منافاة بين كون معنى الخبر ضروريا كما صرح المصنف في النهاية
بين التعريف الذي ذكره اقول الخبر قد يطلق على النسبة وحدها كما في شرح العضدي حيث قال المعلوم
في قول من يقول انا موجود نسبة الوجود اليه ايجابا وهو خبر فعقود النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم ان يكون
ماهية الخبر ضرورية قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح انما جعل النسبة التامة التي هي الخفية ماهية الخبر لكونها
الجزء الاخير الذي لا ينفك عنه الماهية وكونها العمدة فيما يرجع الى الخبر من الايجاب والسلب والصدق والكذب
ونحو ذلك هذه العبارة فالحكم يحمل على النسبة في كلام المصنف ويحتمل ان يراد بالحكم المجموع المركب اي صل من الحكم المذكور
ويحتمل ان يراد بالحكم الايقاع والانتزاع وهذه الاخير وان كان قريبا بحسب ظاهر اللفظ لكنه بعيد بحسب المقام
قال المحقق في النهاية الخبر حقيقة في القول المخصوص اجماعا ومجاز في غيره لتبادر الاول الى الذهن دون الثاني
والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض الاشاعرة مشترك بين القول المخصوص
والمعنى القائم بالنفس وعند آخرين انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني لتبادره الى الفهم دون الثاني وانه
واما عند المعتزلة حقيقة في القول وليس مستعملا في الثاني لا حقيقة ولا مجاز العدم الثاني عندهم وهذا
كلام النهاية فظهر ان الخبر حقيقة عنده في القول المخصوص وفي غيره مجاز فلا بد من حمل الحكم على الذكر الحكمي او النسبة

المقصد التاسع في الاخبار

وفيه مباحث الاول

١٨

التي هو جزء اللفظ وهو الاخبار والمعبر في الكلام ومعاني هذه المفردات التي هي معنى الحكم والا فهو الايجاب والسلب
ضرورية فلا يكون فيها نفي مقتضى نظرية الكل فلا فائدة في كون الخبر ضروريا لا يحتاج الى تعريف وترتيب ولا يمكن ان يكون تعريف الخبر با
لصدق والكذب الذي هو من الى الجزو ليس المراد ان اجزاءه الى هي اذا الكل كما له بديهية يكون الخبر بديهيا لان بداهة
الاجزاء لو كان مستلزما لبداهة الماهية لزم ان لا يكون ماهية نظرية اصلا فانه لا ريب ان الاجزاء الاولية بديهية
والا فالكلام في الحد فعلى هذا يكون الاجزاء التي هي ايضا بديهية وهكذا فيلزم بداهة الماهية قد يقال في ان
الشي الى خود في ماهية الخبر فيتبع بداهتها وكذا بعض الاجزاء لا بداهة البيت اعلى من الجزو والحكم هو الاخبار
وهي جوابه والجواب ان الامور المأخوذة في تعريف ماهية الخبر ان الحدث على وجه بديهية بعلمها كل احد وليس كلما
لى كنهها في الحصول الى ان المراد من الخبر الحكم الذهني فلا شك ان تصوره في البداهة بديهي مركوز في نظر العقول الا كان
المراد منه اللفظ الدال هذه الماهية فكذلك لان مطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي التصور يكون ايضا بديهي
التصور قوله ... ما ينتهي كله ثم عرض لهذه الماهية او عرض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق او
التكذيب الصدق هو مطابقة النسبة التامة للواقع والكذب عدم المطابقة والتصديق الحكم بالمطابقة والتكذيب الحكم
بعدم المطابقة قيد ... الا الواقع هذه الاشياء التركيب الخبري كالجزء من انواع المركبات كالتقييدي والاضافي و
المركبات الانشائية كالاستفهام والتنبيه كالنهي والوصف والتمني على سبيل التنبيه عليها بما هو معلوم الماهية بتمييزه كما ذكر
الدليل التنبيهي على الاحكام البديهية كذا ذكره هو في صورة التعريف للتنبيه عليها في الذهن ويمكن ان يجعل التعريف
لفظيا من قسم الحكم لان التعريفات اللفظية كلها احكام فالخبر بديهي التصور والمذكور في معرض التنبيه لا ازالة الاشتباه
العارض اعلم ان المعتزلة عرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب وبعضهم لما اورد عليهم لزوم الدور اذ تعريف الخبر با
لصدق والكذب وتعريف الصدق والكذب بمطابقة الخبر يشتمل على الدور وغيروا الصدق والكذب بالتصديق والتكذيب
قال ابن الحاجب اعترض على التعريف الاول بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا في دهو قبيح ويلزم ان
لا يوجد الخبر في كلام الله سواء اريد الاجتماع او الكل بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب واجاب عبد الجبار بان
المراد دخول لو اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطئ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه
قطعا هذا لكن يرد عليه ان التصديق لو وافق الخبر بجزئه والكذب بخلافه فهي لا يعرفان الا بالخبر فيلزم الدور
قال ابن الحاجب لا جواب عنه وفي الشرح العضدي للقاضي عبد الجبار ان منع ان الصدق والكذب لا يعرفان
الا بالخبر بل هما ضروريان او هما المطابقة نسبة متعلقة وخلافه العلم الا ان يراد الزامهم حيث عرفوه بذلك
قوله ... الخبر الماخوذ في تعريف الصدق مثلا هو النسبة التامة اذا المطابقة حيثية صفة لها وهذا قرينة الارادة
ثم ان تعريفات اهل اللغة تعريفات لفظية والتعريفات اللفظية لا دور فيها في الشرح العضدي وبما عدل بعضهم
من دخولهم لمحتمل الصدق والكذب فقال المحتمل التصديق والتكذيب هربا من الدور ولا ينفعه اذ يرد عليه ان التصديق

تعريف الصدق والكذب والتصديق والتكذيب

لزوم الدور في تعريف الخبر بالصدق والكذب المعتزلة

١٥٩

الحكم بالصدق والتكذيب هو الحكم بالكذب فافهم الا ان وسع الدائرة فقيل بل الحكم الا فيما زاد ان نحوه فيها التي و
المراد توسيع دائرة السوال وقد يقال ان المراد توسيع دائرة الدور باعتبار انه دور في مراتب تقدم الشي على
نفسه لا لانه تقدم الشي على نفسه قبيح وكلما زاد القبح كون القبح ثم انه يفهم من شرح المنهاج ان الاخبار بمعنى الكشف
والاعلام فلا يتوجه لزوم توقيف الشي على نفسه وايضا يمكن ان يقال الحكم ليس بمعنى الاخبار فان الحكم من حيث
كان اولا باعتبار احد الصدق والكذب فقط وحج يرد باعتبار الحكم ايضا بالاخبار فيتوجه السوال المذكور باعتبار
الاخبار قوله ... ما توجه الاعتراض فيها فان التصديق هو الاذعان من غيره بالعجمية گرويدن ولا مدخل
فيه للحكم بمعنى الاخبار وكذا مطابقة الخبر هو ما هو معنى التكذيب الانكار كما في القاموس فيقع الدور
اعلم ان الصدق والكذب يجعلها البعض اوصافا ذاتية للخبر والوصف الذاتي ما يوصف الشي لذاته او الخبر والاخبار
مساو والصدق والكذب انما هما صفتان باعتبار النسبة التامة الخبرية ووصفها للفظ على سبيل المجاز فيجعلها
وصفا ذاتيا للخبر باعتبار معنى الخبر بل باعتبار الجزء الاخير للخبر كما اشرنا ويمكن ان يقال معنى صدق الخبر مطابقة
النسبة الحاصلة التي هي في مدلوله وعلى هذا يسهل دفع الدور تامل وجعل التصديق والتكذيب اللذين كلاهما
على ما في الشرح العضدي عرضا ذاتيا للخبر ابعد الا ان يجعل مبنيا للمفعول بمعنى المصدقية ثم لو صح ما قيل في
الشرح العضدي ان تعريف الخبر بالحكم تعريف الشي بنفسه يلزم على المص ذلك حيث قال المص وذلك الخبر الحكم
خبر انه يلزم تعريف الشي بنفسه وفيه انا قد قلنا انه تعريف لفظي يكفي فيه تغيير اللفظ ولو اطلقت هذه الا الواقع و
الا شبهة المذكورة اعني الصدق والكذب او التصديق والتكذيب على سبيل التعريف الحقيقي بان يكون
حدا او رسما كان دورا لان معرفة الخبر يحتاج الى معرفة الصدق وبالعكس وقد عرفت ان الصدق بديهي فلو
عرفت الخبر نظريا لا يلزم الدور وقد عرفت ما يتعلق بذلك اعلم ان المص اختار في النهاية ان يمنع ان
الخبر بديهي التصور واستدل في المحصول على ذلك بوجهين الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود و
مطلق الخبر جزء من هذا الخبر والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب
كان تصور هذا الخبر ايضا كذلك على الاول وكان يجب ان لا يكون ما فهم هذا الخبر ضروريا الثاني ان كل احد
يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الانشاء ولولا ان هذه الحقائق
متصورة تصورا بديهيا لم يكن الامر كذلك وفي الشرح العضدي جوابا عن ذلك الدليلين اما عن الاول
فانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل ولا يتصور فان اكثر امور الملكات حاصلة للنفس ولا يلزم منه
حصولها تصورا واذا ثبت التغاير فنقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية
الخبر فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضرورية واما الجواب عن الدليل الثاني ان التميز هو حصول النسبة لا تصورها فيلزم
كون الحصول ضروريا دون التصور وفي شرح الشرح للعلامة التفتازاني حاصله ان العلم بحصول امر يتوقف على تصور حقيقته

فلا موقف العلم بحصول النسبة بين تلك المعاني على تصورها وهذا ناظر الى ما ذكر ان العلم بحصول النسبة لا تصورها وكل احد
نعرض حصول النسبة الخبرية وحصول النسبة الطلبية مع عدم تصورهما فيكون الاتم ان حصولهما ضروري والتتابع تصورهما
وانت خبير بان المصنف حينئذ بالضرورة ... الكتاب هو العلم بالحصول العيني مبني على ان العلم بحصولها غير تصورها الخ
اما على الجواب الاول فهو ان كلام المحصول مبني على ان مطلق الخبر جزء لهذا الخبر وجزء المعلوم يجب ان يكون معلوما
اذ التحقيق ان تعقل الشيء بالكنه يقتضي تعقل كل جزء بالكنه ومدار الجواب المذكور ان حصول الشيء بذاته غير حصول
الشيء بصورته ولا مدخل له فيه يمكن ان يقال الخبر مركب من الاجزاء الخبر المحمولة مخصوصة يمكن ان يكون باجزائه الخبر المحمول
فلا يلزم تعقل الاجزاء المحمولة التي منها الخبر والجواب الثاني ان الخبر جزء لهذا الخبر اذ الظاهر انه عرضي ولا نسلم انه متعقل بالكنه
بل بالوجه واما الجواب الثاني فهو ان كلام المحصول صحيح في ان التوقف بين النسبتين يقتضي تصورهما فيكون تصور
الخبر والطلب بديهيا فلا وجه في الجواب بالتوقف بين الحصول والتصور بل الجواب ان التعقل بالوجه يكفي وثم هي
او منع لزوم التصور في التوقف في الشرح العضدي ربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا مناف لكونه ضروريا لان الضروري
لا يقبل الاستدلال واجاب عنه بان يكون العلم ضروريا لحصوله ولانه يقبل الاستدلال والذي لا يقبل الاستدلال
هو نفس الحصول الذي هو موصوف بالضرورة فلا يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لا نفس هذا الكلام وارد على
الضروري تصور مفهوم الخبر والنظري التصديق بثبوت الضرورة لمفهوم الضرورة قد يحتاج الى النظر بان يعلم ان كنه الوجود
ضروري مثلا بالنظر كما يعلم انه موجود نظري بالضرورة ولعل السائل توهم ان الضروري لا يقبل الاستدلال على كونه ضروريا
لان الحصول على وجه الضرورة يرفع الاشتباه فلا يقبل الاستدلال والجواب ان العلم الحاصل اذا اشتبه على المحصل
طريق حصوله قد يحتاج الى النظر ان حصوله بطريق النظر او الضرورة وان كان الحال حصوله معلوما بالضرورة فيعلم
هذا لا يتعقب الضروري نظريا بواسطة نسيان طريقه ويمكن ان يكون مترددا في ان اي حصل بالضرورة بل هو كنهه او
وجهه فيعلم بالنظر ان كنهه ضروري لان هذا الحاصل كنهه وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب وهذا
الاطلاق واقع اجماعا على سبيل الحقيقة واما اطلاق الخبر على الحقيقة المعقولة والاشارة في ذكرها اشار المصنف بقوله
وبالمجاز على غيره كقوله في التبيان ما القلب كلام فان العين قد ينبئ منك ما تخفيه القلب والاظهار العين معاه
اجماعا مجازا وكلام المصنف اشارة الى رد الاشاعرة الى يلتفت بان الخبر مشترك بين القول والكلام النفسي واقول
ما قال المصنف من ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسي فلا يتصور الاشتراك عندهم كما نقلنا عنه غير صحيح فان الكلام
النفسي ان لم يكن متحققا في ... بان يكون ... فلا ريب ان مدلول اللفظ متحقق وكيف لا ولا ريب
انه متحقق فينا وهو يكفي للاشتراك الا يرى انهم اثبتوا الكلام النفسي بقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا وتفصيل الكلام ان اهل الاخبار انه لفظ موضوع للمعنى القائم بالنفس وهو امر
محقق قالت الاشاعرة ان الكلام حقيقة فيه لكن حكمت الاشاعرة عليه بانه غير الصفات وهو لو كان كذبا لا

يلزم

لكم فيم

يلزم عدم دخول اللفظ فلا معنى للاشتراك فالوجه الاستدلال بما يتبادر القول من لفظ الخبر دون غير البحث الثاني قال السيد
الشريف رحمه الله لا بد في كون الصيغة خبرا يصح ان يقول الراوي عن الخبر اخبر فلان من قصد الخبر اذ كثيرا ما يقع اللفظ من المتكلم
من غير فهم معناه بل غيره كالقراء الذين يقرؤون القرآن ولا يدرون ما فيه وكذا غير الخبر ها لوجوده اي لوجود الاخبار عن الساهي
كمن اراد ان يقول جاء زيد فقال جاء السماء فانه لا يسمى مخبرا لا لاني كمن يحكي عن كفر محض فانه اذا قال انه قال هذا او اخبر بل
قال انه اخبر عن محض انه قال هذا او انه ثم فان الاثم اذا قال في نومه خبرا عن شعوره لا يسمى مخبرا او التجوز في الامر
اي الخبر الذي استعمل في الامر كقوله تعالى والجروح قصاص اي اقتصوا في الجرح فاذا كانت الصيغة صالحة للخبرية
وغيرها بان يتصرف الذهن الى احدهما الا مرجح وهو الارادة ولا قرب خلافه لان اللفظ الموضوع للخبرية الاصل فيه
الخبرية والاحتمالات العارضة لكونها امرا ان كان لقرينة صارفة حمل عليها والا فالاصل الحقيقة واقول الاقرب
في الاستعمال ما اشرنا اليه في بيان مراد السيد رحمه الله فان المتلفظ بخبر لا يفهم معناه لا يسمى مخبرا في الحقيقة يرجع النزاع
الى اللفظي فان من قال بانه خبر قال لانه لفظ وضع للخبرية فلا يتوقف على الارادة كغيره من الالفاظ سواء كان مفردا
او مركبا ومن قال انه ليس بخبر اراد انه لا يقال للمتكلم به مخبر فلو كان خبرا لكان متكلمه مخبرا وزعم كثير ان الصيغة
صفة مستقلة وهي خبرية الصيغة بتلك الارادة في المحصول ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة المخبر بها شرط في كون الصيغة
خبرا او احال جوابه بما مر في الامر حيث قال هناك وهو خطأ من وجهين الاول ان الخبرية لو كانت صفة للصيغة
لكانت اما ان يكون حاصلة لمجموع الحروف وهو ممتنع لانه لا وجود كذلك المجموع واما الاحاد فيلزم ان يكون لكل واحد من
الحروف التي تركب الخبر منها خبرا مستقلا الثاني ان صيغة الخبر دالة بالوضع على المعنى وذلك المعنى هو ارادة فيكون
الخبر دالة لان الارادة نفس المدلول وحينئذ لا يفيد الصيغة الدالة عليها صفة فيها ساعيا على سائر المبحثات و
لا يخفى ان قوله فلان الدليل الثاني باطل لان الخبر ليس معناه الارادة ذكر المص في رد الجبائيين الدليل
الا واحد حيث قال وهو خطأ لان تلك الصفة اعني الخبرية ليست قائمة بمجموع الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض اي
لا يكون قيام الخبرية ببعض الحروف والا لاستغنى البعض عن الباقي اي لكان بعض الحروف مستقلا وهو ظاهر
البطلان اقول اعتبار في ان زيد قائم خبر وبهذا الدليل يلزم ان لا يكون خبرا وكذا يلزم ان لا يتحقق الكلام
والصيغة الملفوظة والمركب مطلقا هو جوابكم فهو جواب الجبائيين والحق ان الجبائيين ارادا ما اشرنا في كلام
السيد قدس سره من ان الارادة تجعل الخبر خبرا لكن ان يقال اخبر فلان والخبرية صفة للوجود كما نقلنا فيما مضى عن
المحقق الطوسي في وجود المركبات او يقال انه صفة اعتبارية تكفيه التحقق في الذهن البحث الثالث اذا قلنا زيد
قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد اي وقوع النسبة التي هي جزء من القضايا المعقولة لا ثبوت قيامه في نفس
الامر الذي هو واقع تلك النسبة حيث يعتبر تلك النسبة مطابقة صادقة وغير مطابقة كاذبة ونسبة القيام الواقع

ويسمى حكم المطابقة النسبة المعقولة والنسبة المعقولة لمطابقتها للواقع صدقا ثم فيه ان النسبة الملفوظة موضوعة للنسبة المعقولة
لا المطابقة التي هو الواقع وهذا الكلام قدم بعبارة اخرى ان اللفظ موضوع للصور الذهنية والا لم يوجد الكذب
في شيء من الخبر اي لو كان الخبر موضوعا للواقع لم يتحقق الكذب في الخبر اوليس بل الصدق ايضا اذ الصدق مطابقة الخبر
للواقع ويحتمل ان يحمل هذا الكلام على ما حققنا كلام المص فيما مضى في الفصل الثاني في الموضوع فليراجع اليه ويمكن ان
يحمل كلامه هنا على ما حققنا هنا ثم هذا الحكم اي النسبة المعقولة او الملفوظة ان طابق الخبر فيه اي الواقع الحكمي فهو
صادق والا اي ان لم يطابق فهو كاذب واثبت الجاحظ واسطة بين الصدق والكذب او الصادق والكاذب
وتحقيق كلامه ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون
الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها صادق وهو المطابق للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وواحد كاذب
وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق فعنده صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذب الخبر عدم
مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق للواقع والاربعة الباقية اعني المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدون
الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب بقوله تعالى افترى على الله كذبا
ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي بالحشر والنشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان
المراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه اذ المعنى الكذب ام اخبر حال الجنة وقسيم الشيء يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم
اعتقدوا عدمه فعندهم انها تكذيبه لا يريدون بكلام الصدق الذي هو غير اهل من اعتقاده وهم عقلاء من اهل اللسان
عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر
ولان الخبر عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق كالمجتهد المخطي فانه لا يقال ان المجتهد كاذب والحق خلافه
لان الكذب لا مطابقة الخبر كما ان الصدق مطابقته في الفصول والحق ان المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة ان كل
خبر فاما ان يكون مطابقا للمخبر عنه اولا فان اريد بالصادق الخبر المطابق كيف كان وبالكاذب الخبر الغير المطابق وجب
القطع بانه لا واسطة وان اريد بالصادق ما يكون مطابقا مع العلم بمطابقته وبالكاذب الخبر الغير المطابق مع علم المخبر
بلا مطابقته كان هناك قسم ثالث بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه انه مطابق ام لا اقول الحق ان الكلام
في معنى الكذب والصدق بحسب اللغة ولا وجه له في الفصول فلهذا عدل المص وقال والحق ان الاية في الفصول
اتفق الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع ان فيهم من لا يعلم فساد دينهم ويمكن
الجواب عنه بان ادلة الاسلام لما كانت جلية كان حالهم شبيهة بحال من اخبر عن الشيء مع العلم بعدمه هذا عبارة
الفصول اقول هذا ما ينافي اصل مذهبه وايضا كلامنا في نفس الخبر من انه واحد وانه ليس بواحد فانه يتبين
ان الاول صدق والثاني كذب لو لم يكن مخبرا ثم يتفاوت حال المخبر بعينه باعتبار الشرع مثلا لا يلحق به المطلق الملة

تفصيل الجاحظ
اقسام ستة

ف

بل قطعي وظني انه كاذب ولو كان اعتقاده كذبا بل لا ذنب بحسب الشرع او حسب العرف والصواب ان الصدق و
الكذب لا يطلق حقيقة على المطابقة واللامطابقة يطلق مجازا على ما قال الجاحظ وعلى غيره ايضا والواسطي لا
بانه لان افتراء الكذب غيره اي غير الكذب فالواسطة بين افتراء الكذب والصدق الجنة لان الافتراء هو
الكذب وهو لا يقصده في كلام المجنون ومنع من عدم الوصف بالكذب اي لا نم عدم الوصف بالكذب صورة
الاجتهاد مثلا فانا نمنع ترك الا ذنب واي الجاحظ بني دليله على اثبات الواسطة على مذهبه من ان المعارف
ضرورية لكونها كل عاقل وجرى فيها الصدق والكذب وان غير العارف بها معذور وان غير العارف في غيره
العارف معذور لان الضروري يحصل في المعارف ويقرب الى الفطرة فان علمها على وجه مطابق يقال
انه صادق وان قصر فيها مع قربها الى الفطرة يكون مقصرا او كاذبا وغير العارف بتلك المعارف معذور لا
يوصف بالصادق والكاذب لو اخبرهما وان الوصف بالكذب يقتضي الذم والمعذور غير مذموم فلا يكون
كاذبا وخلاصة كلام الجاحظ ان الكذب انما يتحقق ليستتبع المذمة والمجتهد المخطي كلامه ليس بمذموم فليس
بكاذب والجواب عنه ان الكذب بالعمد يلزم ان لا يكون كذبا اذ كان صحيحا لنفي حق القتل وهو ظاهر جدا
وايضا يكون كثيرا من الظنون الكاذبة مبني فيكون كذبا وايضا لزم ان يكون الصدق مشروطا بالعلم بالمطابقة
وقد توهم ان بعض الوصف بان لا يمكن ان يكون صادقا ولا كاذبا لقول محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان
لانا ان قلنا بصدقه يلزم الكفر وكذا الكذب فاجاب المص بقوله ومنع قال محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان
كاذب ان جعلناه خبرا واحدا لان كذب الخبر يكفيه عدم كذب محمد صلى الله عليه وآله وكذا عدم صدق مسيلمة فلا — كاذب مع
جعلناه خبرين كقول المسلم محمد صادق وقول الكافر مسيلمة صادق كان صادقا قال احد الكبرى اعني الاول
الاخر يعني الثاني البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه قطعا او كذبه كذلك او يحتمل الامران سواء ظن انه صدقه
القطع اولا والاول اعني المعلوم صدقه قطعا اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة كوجود مكة
وما يلي كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره انت يا محمد نبي وخبر الله تعالى الكذب وخبر محمد رسول الله وخبر جميع الانبياء
عليهم السلام وخبر الائمة عليهم السلام باعتبار العصمة وخبر الامة باعتبار الاجماع وخبر المتواتر معنى كما في المعجزة
والخبر المحفوف بالقرائن كخبر من مرضه عند الحكيم ونبضه وكونه مدلالا عليه وكذا من اخبر عن موت احد والنعي
والصياح في بيته وكون ما عليه برهة وامثال ذلك كثير في المحصول والقول في الطرق الصحيح ومن تبعه الاول
الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة والثاني الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال انه الله تعالى
صادق باتفاق الكل والادلة والرابع خبر الرسول عليه السلام الخامس خبر كل الامة عن الشيء السادس
خبر الجمع العظيم عن الصفات التي هي بخلوهم من الشبهة والغرة لا يجوز ان يكون السابع الخبر المحفوف بالقرائن
الثامن الخبر المتواتر ممن يحكى حاجة على ذكره عليه السلام فانه روي وتتابع في مخاطبته وكره واعلم ان الكل المحدث

لكن القدر المشترك متواتر والثاني ما علم منافاته للضروري او الكسبي وهذا قوله كل خبر علم تكذيبه اما كاذب لان الخبر و
المخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع في المصول في الخبر الذي
يقطع بكونه كذبا وهو اربعة الاول الخبر الذي ينافي خبره وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهيا ومن هذا
القبيل قول القايل الذي لم يكذب قط انا كاذب لان هذا الخبر كذب لان المخبر عنه بكونه كاذبا اما ان يكون الاخبار
التي وجدت قبل هذا الخبر او هذا الخبر والاول باطل لان المفروض عدم كذبها والثاني باطل لان الخبر عن الشي
يغاير عن المخبر فان جعل الخبر عن الخبر عنه لزم تغاير الشي عن نفسه وهو محال الثاني الخبر الذي خبره على خلاف الدليل
القاطع الثالث الخبر الذي تتوفر الدواعي على نقله كسقوط المؤذن عن المنارة ولم ينقل دل على كذبه الرابع الخبر الذي
في وقت قد استقرت فيه الاخبار واذا فتش عنه لم يوجد عند احد لا من الرواة ولا في الكتب والمصنف لم يذكر
الثالث والرابع لعدم اعتداده بهما او لرجوعهما الى الاولين الحق ...
وهم قوم من عبدة الاوثان قايلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وبالجملة
بحث ما في المصول فادعاء التواتر العلم ضروري البطلان فانه ما من احد الا ويجد من نفسه العلم بوجود البلاد
التي لم يرها في المصول اكثر العقلاء اتفقوا على ان التواتر يفيد العلم سواء كان خبرا عن امور موجودة في
زماننا او عن الامور الماضية كالاخبار عن وجود الانبياء عليهم السلام والملوك الذين كانوا في القرون
الماضية وحكي عن السمنية ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم اليقيني البتة بل الحاصل فيه الظن الغالب القوي ومنهم
من سلم ان خبر التواتر عن الامور الموجودة في زماننا يفيد العلم دون الخبر عن الامور الماضية وتجويز الكذب على
كل واحد من المخبرين لا يستلزم تجويزه على الجميع اي عدم اليقين بخبر كل واحد من المخبرين لا يوجب عدم اليقين
بخبر الجميع وهو ظاهر في المصول لنا انا نجد انفسنا جازمة ساكنة بوجود البلدان الغايبة والاشخاص الماضية جزما
خاليا عن التردد جاريا مجرى المشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات ولا يستحق المكالمة ...
ان العلم الحاصل عقيب التواتر ضروري في المصول العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري وهو قول الجمهور
خلافا لابي الحسين البصري والكعبي من المعتزلة والجويني والغزالي من الاشاعرة واما الشريف المرتضى من
الشيعة فكان متوقفا لنا انه لو كان ذلك العلم نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر كالبله والصبيان ولما
حصل ذلك لهم علم انه ليس نظريا واعترض ابو الحسين وهو ان النظري في ذلك ليس الا ترتيب العلوم
باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للعوام والمراهقين لانه قد يحصل في عقولهم علوم كثيرة ولا يستقيمون
من تركيبها علوم آخر والا لما افتقر الى الدليل لان حصول العلم عقيب التواتر ضروري فانه لا يمكن حصوله
بكونه لدليل فلا يحصل للعوام الذي ليس لهم قدرة على الكسب وقال ابو الحسين البصري والكعبي والجويني
والغزالي انه نظري لانه يحصل بالاستدلال لان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم او ظنون ليتوصل بها

التسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ و ينكر وقوع العلم بالاخبار صح

معنى الاستدلال

الى

١٦٢

آخذ ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري او نظري

الى علوم او ظنون فكل امر يتوقف وجوده على ترتيب اعتقادات آخر فهو استدلال والعلم الواقع بالتواتر هذا سبيله
لانا لا نعلم وجود ما اخبرنا اهل التواتر عنه الا اذا علمنا انه لا داعي للمخبر الى الكذب ولا لبس في الخبر وانه متى كان كذلك
استحال كون الخبر كذبا لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كاستحالة التواطؤ كالعلم بانتفاء مواطاة المخبرين وانتفاء
الدواعي للكذب وكون المخبر عنه محسوسا اقول اذا ثبت كون المخبر عنه محسوسا لا يحتاج الى باقي مقدمات القياس
وايضا الاحتياج الى النظر في المقدمات البعيدة لا يوجب كون الحكم نظريا كما لا يلزم العلم والمستفاد كون الخبر كذبا عنه
هذه اي عند انتفاء المواطاة والدواعي وثبوت المحسوسية اقول حصل هذه مقدمة من مقدمات التواتر بعيدة اذ العلم
عدم الكذب هو العلم بالصدق وهما في درجة واحدة وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذا العلم بالمخبر عنه اي العلم بما
تواتر سبب للعلم بتلك المقدمات لا العكس والسيد المرتضى توقف في التواتر في الشرح العضدي الجمهور على ان العلم
الحاصل بخبر التواتر ضروري وقال ابو الحسين والكعبي انه نظري وميل الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى
والآمدي في شرح الشرح للعلامة التفتازاني حاصل كلام الغزالي انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي
قياساتها معها اقول الجمهور يقولون ان المتواترات من قبيل الاوليات حتى يصح عندهم قسما ثالثا نعم يحتج
يكون الثالث زوج عند التواتر في مقابلة جعلها قياساتها معها ولا يكون كلاما في هذا البحث وهو ظاهر ويمكن ان
يقال ان مراد الغزالي ان نفس الخبر عنده بديهيا وليس في ذاته بديهيا فالتواتر ليس ضروريا في نفسه ولا نظريا عنده
الجزم وهو نظري في نفسه يكون [illegible] لكن عنده الخبر ضروريا من باب قضايا قياساتها معها لا العلم الا خبار والبحث الخامس
شرط في السامع انتفاء [illegible] اضطرار على الخبر في السامع لا بالاستدلال لتحصيل الحاصل [illegible] والمعونة الضرورية وان لا قد سبق شبهة
الى السامع او تقليد ما في موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد المرتضى وهو جيد في المصول المسئلة الخامسة
في شرايط التواتر اعلم ان هذه الاخبار التي نعلم كثرتها باضطرار لابد فيها هو العلم ولا حاجة بنا الى اعتبار حال
المخبرين بل يجب ان يعتبر السامع حال نفسه فاذا حصل له العلم بخبر تلك الاخبار رضينا [illegible] والا فالخبر عنه [illegible] اليوم
ان هذه وقوع الخبر بهم صح ان يكشف احوالهم فنقول لوهم لم يكونوا على هذه الصفات لما وقع لنا العلم بخبرهم واعلم ان
امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا يظن انها معتبرة مع انها غير معتبرة اما القسم الاول فنقول
ان تلك الامور اما ان يكون راجعا الى السامعين او الى المخبرين اما الامور الراجعة الى السامعين فامران
الاول ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به اضطرارا لان تحصيل الحاصل محال وتحصيل مثل الحاصل ايضا محال وتحصيل
القوة ايضا ممتنع لان العلم يستحيل ان يكون اقوى مما كان وثانيهما قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع
قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط انما اعتبره الشريف لان عنده الخبر عن النص على الامامة
على عليه السلام متواتر ثم لم يحصل به العلم لبعض السامعين فعلل ذلك بانهم اعتقدوا نفي النص لشبهة وامتنع عليهم حصول
العلم عقيب خبر التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال فحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد

تحقيق ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد ذلك هذا الكلام المحصول في الشرح العضدي الشروط الصحيحة
ثلثة كلها في المخبرين الاول تعددهم جدا بلغ في الكثرة الى ان يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة
ثانيها كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس لا في مثل حدوث العالم لانه لا يفيد قطعا ثالثها استواء الطرفين و
الوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط قوم
شرطا رابعا وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه وهو غير محتاج اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فباطل لانه يمتنع ان يكون
بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثلاثة عادة
لانها لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا اقول دعوى ان الطائفين لا يخبرون في الاول والاخير والوسط عادة
محل نظر وكذلك دعوى علم البعض في كونه كفاية في التواتر منظور فيه وايضا اذا جوزنا ظن الاكثر فاشتراط علم
البعض تم وايضا لو سلم اللزوم من الشرائط لا يمنع عن كونه شرطا غاية ان يكون شرطا لازما من شرط افرد ذكرها
لو عدوا ايضا اشتراط علم الجميع ان ادعى انه بعيد بالغاية منعا كلام لا يفيد شيئا في المباحث العلمية وان ادعى
ان لنا سبيلا الى العلم بعلمهم فهو ايضا منظور فيه وكذا الحال في حال البعض مع انه لا فائدة في اشتراط علم البعض
ولا علم الكل ثم ان دعوى ان الشروط الثلاثة تستلزم العلم في البعض محل نظر اذ لا احساس كما في الظن كما اذا
راى شخص شيئا من بعيد فحسب زيدا وحكم عليه بالحكم وكذا ظن انه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله خبرا وكذا يجمع
رواية العدد الكثير لمحض الظن وكذا الجمع الذي يحيل العقل تواطؤهم على الكذب فلزوم ذلك مما ذكر من الشروط
الثلاثة محل بحث واقول الذي ذكر السيد المرتضى رحمه الله داخل في جميع ما جمع ولذلك لم يعده القوم من
الشروط وان يستند المخبرون الى احساس واستواء الطرفين والوسط في ذلك في التواتر بان يحصل التواتر
في المراتب اقول الكتب في الطبقة الواحدة علم البعض فلا يحتج في التواتر علم الوسط ثم ان الخبر المعلوم
بالتواتر لا يلزم ان يكون محسوسا فان المحسوس كما يعلم بالتواتر كذا يعلم لوازمه تامل ولا يشترط العدد المعين خلافا
للقاضي ابي بكر فانه قال اعلم ان قول الاربعة لا يفيد العلم واتوقف في قول الخمسة كذا في المحصول نعم انه لا يجب
في السنة حيث الخبر اي العدد في قول الخمسة ويحتمل قوله بانه لو كان الستة يفيد التواتر لافاد كل ستة وانه
ليس كذلك وتوقف في الخمسة كما مر وللبعض فيه حيث الخبر اثنى عشر عدد النقباء اي نقباء بني اسرائيل ولابي
الهذيل حيث الخبر العشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ولاخرين حيث الخبر والاربعين
لقوله ومن اتبعك من المؤمنين لان عدد المؤمنين كان اربعين ولقوم حيث الخبر سبعين لقوله واختار موسى
قومه سبعين رجلا لميقاتنا لاخبارهم موسى على نبينا وعليه السلام بهذا العدد للعلم بخبرهم اذا رجعوا اخبروا قومهم ولابد
حيث الخبر ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله اي لا يشترط العدد لعدم الضابط في ذلك
كله والعجب من قوم فقهاء انهم كيف يتمسكون بمثل هذه الادلة فان في القران اعدادا كثيرة مثل ثلث عشر كالعدد

الحج

والبيعة عدد اصحاب الكهف وغير ذلك ولا ربط لمثل هذه بالمقصود ولا يشترط ان لا يكونوا يحصرهم عدد ولا يحويهم
بلد ولا عدم اتحادهم في الدين خلافا لليهود فانهم يقولون بعدم الاتفاق في تحقق التواتر ولا في النسب ولا كونه
المعصوم خلافا للامامية او بعضهم فانه يشترط في التواتر قول المعصوم والا يكون قول الباقي ضائعا والتواتر
بالمعنى يفيد العلم بامر مشترك كما يدل عليه الجزئيات المنقولة احادا بالتضمن سواء كان جزء المعنى الخبر او لازما له
الفصل الثاني في الاخبار المعلوم صدقها او كذبها اللائق بهذا البحث ان يذكر فيما مر فيه في الاول خبر الله
صدق وهو ظاهر ما اذا الكذب قبيح ونقص على الله تعالى والله منزه عن القبائح ظاهر بعد رفعه وايضا الصادق اكمل من
الكاذب والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى كاذبا لكان الواحد منا اذا كان صادقا افضل واكمل من الله تعالى
وذلك معلوم البطلان فوجب القطع بكون الله تعالى صادقا وهو المطلوب واستدلال الغزالي بان الكلام النفسي قائم
بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه تعالى ان الله تعالى عالم في الازل بجميع الاشياء فلا يخبر وقائع
الا المطابق بذاته فان مقتضى ذاته ان لا يكون الا مطابقا فان ذاته يقتضي المطابق فلو اقتضى اللامطابق يلزم
اقتضاء المتنافيين ضعيف اي استدلال الغزالي ضعيف لان الكلام النفسي غير معقول ولان النزاع في الكلام
المسموع اي المبحوث عنه في اصول الفقه غير متعلق بالكلام النفسي لفظا هو الكلام المركب من الحروف والاصوات
في المحصول رد على الغزالي ان البحث في اصول الفقه غير متعلق بالكلام النفسي القائم بذاته تعالى بل في الكلام
المسموع الذي هو الاصوات المقطعة واذا كان كذلك لم يلزم من كون الكلام النفسي صدقا كون هذا صدقا
نعم ان كلامه صفة قائمة وايضا يمتنع عدم جواز اقتضاء الذات معنى المتنافيين وايضا يجوز ان يستحيل الجهل ولا يستحيل الكذب
كما اشار المصنف بقوله ولا يمتنع ان لا يستحيل الجهل واستحالة الكذب ويمكن بيان ذلك بان الله تعالى عالم
بكل شيء حتى بقبح الكذب فلا يحتاج الى الكذب بحيث استحالة الكذب وقد يعتبر بوجه اخر وهو انه
ما ثبت قدمه امتنع عدمه والكذب اذا كان قديما لا يخص بغير فيلزم عدم جواز صدقه مع انا نعلم ان الله تعالى
عالم بالواقع ويمكن ان يخبر عن الواقع فلا يكون الكذب صفة للكلام النفسي وفيه بحث لان الكلام النفسي اذا اتصف
بصفة اعتبارية ويكون الكلام الكاذب فيلزم الكذب فيه ايضا تامل وخبر الرسول عليه السلام صدق قال
المحصول قال الغزالي دليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة ظهور المعجزة على يد الكذابين لان ذلك لو كان
ممكنا لعجز الله عن تصديق رسوله لان المعجزة دلت على صدقه فيما يتعلق بالنبوة اجماعا من الامة على ما في المواقف والا
اي كان لم يكن خبر الرسول عليه السلام صدقا لزم من تصديق الله اياه بالمعجزة الاغواء اي اغواء الخلق وترغيبهم
الذي هو الكذب ولزم عدم الفرق بين النبي والمتنبي الكاذب ان قلت الفرق ظاهر بكون المعجزة دالة على صدق الخبر
المقرون بالمعجزة فظهر الفرق قلت اذا جوزنا على الله تقوية الكاذب يرتفع الامان اذ يجوز تقوية المتنبي الكاذب بالمعجزة
النبي الصادق عليه السلام ولا يبقى شيء من ذلك اي اثبات صدقه وامتناع الاغواء واثبات الفرق بين النبي

والتبني على قواعد الاسناد . وقد مر تفصيل ذلك واتباع على مذهبنا حيث لم يجوز على اجماع السلف والنحو والحكم جاء منه
افادة الخبر المحفوف بالقراين العلم ويتخلف عنه فانا نرى في بعض الحال ان بعض الناس يميلون بعض الامور كما اذا
حضر التابوت وصوت الجزع موت شخص ويكون تزويرا فلا يعتمد على الخبر المحفوف بالقراين وهو خطأ اي انكار افادة علم الخبر
المحفوف ليس بصواب لجواز عدم التزام في صورة التخلف خصوصا مع عدم الضبط لهذه الحالات اي خصوصا
مع ان تلك القراين غير منضبطة لكثرتها بالعادات فلا يمكن الحكم بحصولها والتخلف عن الضابط فيه حصول العلم كما في
عند التواتر البحث ان في الخبر مثل ذلك اي الخبر اي مدلوله وجود ما علم بالضرورة حتى كون النار حارة او وجدانا كما في
انا عطشان او بديهة مطلق فيكون ذلك الاجماع بعد الاحصى ويمكن ان يراد بالبديهي الاول وهو ما يحكم بمجرد
تصور الطرفين والنسبة لكن خرج عنه اقسام اخر من الضروريات وبالاستدلال بالنظر الصحيح كما ذهب قطعي والا
لزم حقية النقيضين وهو بديهي البطلان وكذا قول من لم يكذب انا كاذب جعل هذا في مقابلة النظر والضرورة
غير مناسب لانه اخبار عن صحة ما تقدم لان الوضع ان ما وقع الكذب حقيقة او تلقيا من الاخبار الصادقة و…
لا عن غيره اي عن قوله انا كاذب لان الحكاية يستدعي مغايرة عن المحكي عنه كما اشار المص بقوله لوجوب مغايرة الحكاية عن المحكي
عنه في الرتبة وتلخيصه ان هذا الخبر لا يصح ان يكون محكوما به بهذا الحكم ولو صح هذا يندفع المغالطة المشهورة وهو
من لم يكذب في اليوم اذا قال كل كلامي في اليوم كاذب فكلامه ان كان صادقا يكون كاذبا وان كان كاذبا يكون صادقا
وعلى هذا الجواب بان هذه القضية لا يصح ان يكون حكاية عن نفسها فلا يلزم صدقه كذبه ولا من كذبه صدقه وقد تحرر
المغالطة بوجه اخر وهو كونه اذا قال قائل كل كلامي هذا كاذب وقال في الغد كل كلامي امس صادق وبه اعلم
تكلم في اليومين غير الكلامين تقوى الاشكال وقد كتب بعض افاضل الزمان رسالة في حل المغالطة وقد اوردت
عليه فيما كتبت لمن اراد فليرجع اليه ومثل هذه الاخبارات تحصيل وروده عن النبي عليه السلام الان تحصيل
قرينة كمعتبرات فيمكن صدوره عنه صلى الله عليه وآله لجواز ارادة ذلك التاويل وهو ما يحكم بكون الخبر الذي توفر
الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية الخبر الذي يتوفر الدواعي لنقله اما لتعلق الدين به كالاصول
الشرايع او لغرابة كسقوط المؤذن من المنارة او لهما معا كالمعجزات لا يجب ان يكون نقله متواترا اذا حصل خوف
من نقله او تقية لوجود الصارف عن النقل هذا مذهب الامامية واما غيرهم فقال بالتواتر لعدم اعتبار الخوف
والقول ان من قال بوجوب توفر الدواعي يقتضي التواتر انما اراد بشرط رفع المانع فلا يتوجه عليه ذلك لان احدا لا يحتمل
ان وجوه ذلك يكفي في التواتر نعم كلام المحصول حيث قال الخبر الذي لو وجد توفرت الدواعي لنقله على سبيل التواتر اما
لتعلق الدين كاصول الشرع او لغرابة كسقوط المؤذن عن المنارة او لهما جميعا كالمعجزات ومتى لم يوجد ذلك اي
التواتر فيه دل على كذبها والخلاف مع الشيعة فانهم جوزوا في مثل هذا الشيء انه لا يظهر لاجل الخوف والتقية
انتهى يقتضي ان يكون التواتر متحققا كليا او قولـ… فيه انه يلزم ان يكون كل معجزة من معجزات النبي صلى الله عليه وآله

متواترا

متواترا مع انه لا يتواتر احد بذلك ايضا يلزم على المصنف وجود رفع التقية والخوف لا يكفي بل لا بد من عدم اعتقاد المنقل
من اصحاب شبهة فان النص الجلي على امامة امير المؤمنين علي عليه السلام مما يتوفر الدواعي عليه وهو مذهب
الامامية لم يتواتر لغير الشيعة كما مر ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول عليه السلام قال صاحب
المحصول في كتابه المسمى بالمطالب العالية لا ريب في كذب الصحابة فان ابا هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وآله
ان الميت ليعذب ببكاء اهله وعائشة كذبته لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وكذا في حديث … انسب الكذب
الى ابي هريرة وقال … بلية الكاذب اما ابو هريرة واما عائشة وتحصيل المقصود من اثبات الكذب في الصحابة
وقال ايضا في الكتاب المذكور ولو لا تعمد الكذب على النبي صلى الله عليه وآله كيف يتصور الاختلاف في الامور
المحسوسة مثل غسل الرجلين ومسحهما الواقع … ثلث وعشرين سنة وكذا في فوات الاذان والاقامة وعقد البيع
ونظاير ذلك لقوله عليه السلام ستكثر بعدي القالة علي فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب في غيره اي غير هذا الخبر لان النبي ع
منزه عن الكذب في وعده صادق والا انه لم يكن رواية هذا الخبر صحيح فيه اي ثبت الكذب في رواية هذا الخبر وقد
وجد في الاخبار ما يستحيل نسبته اليه عليه السلام مثل ما نقل بعض اهل السنة انه صلى الله عليه وآله قال في الصلوة تلك
الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى ولا يقع من السلف تعمده اولى … هكذا في المحصول وتبعه المص ولكن …
صاحب المحصول في المطالب العالية بيانا في ذلك ورد روايات الامامية فالاظهر ان لا يراد بالسلف من لم يتعمد
الكذب في نهج البلاغة عن امير المؤمنين علي عليه السلام ان الصحابة تعمدوا الكذب على النبي صلى الله عليه وآله
فقال النبي من تعمد علي كذبا فليتبوأ مقعده من النار في المحصول اعلم ان سبب الكذب اما ان يكون من جهة الخلف
او من جهة السلف اما السلف فهم مبرؤن عن تعمد الكذب لما لو وقع لو وقع على وجوه الاول ان يكون الراوي يرى
نقل الخبر بالمعنى فيبدل مكان لفظ لفظا آخر لا يطابقه في معناه وهو يرى انه يقوم مقامه والثاني انهم لا يكتبون الحديث
فاذا تقادم العهد نسي اللفظ فابدل بلفظ آخر وهو يرى ان ذلك اللفظ المسموع وربما نسي زيادة يصح بها الخبر والثالث
ان الراوي حضر مجلس الرسول صلى الله عليه وآله في حال يروي صلوات الله عليه آخر الخبر ولم يسمع اسناده الخبر
فالراوي نقل من جهته صلى الله عليه وآله فروى عنه ومن ذلك ما روي عنه عليه السلام الشؤم في ثلثة المرأة والدار والدابة
فقالت عايشة انما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك حكاية عن غيره والرابع … الحديث على سبب وهو مقصور
عليه ويصح معناه معه واما هذا سببه فيظن ان يروي مع سببه فانه اذا لم يعرف سببه اوهم الخطأ كما روي عنه صلى الله
عليه وآله التاجر فاجر فانه … دلس … ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي صلى الله عليه وآله وعن كعب
كان يروي اخبار اليهود وان … ربما التبس عليهم ذلك … انهم سمعوا من ابي هريرة وانما سمعوا من
كعب واما سبب كذب الاخبار من جهة الخلف فوجوه احدها ان الملاحدة وضعوا الاباطيل ونسبوها الى الرسول
العقلاء وثانيها ان الراوي يروي الكذب المؤدي الى صلاح الامة جائز الا هو مذهب الكرامية وثالثها الرغبة …

بني العباس اخبارا في النص على امامة العباس وولده وقوله باوجها كاشتباه رواية كعب برواية ابي هريرة

والزيادة والنقصان لاجل النسيان فانه كما يجري في السلف يجري في الخلف بل ربما نقل السلف الخبر بالمعنى فيتوهم

توهم مطابقا كما مر في الوجه الاول من وجوه السلف او نسي البعض كما في الوجه الثاني او السند اليه كما اذا سمع الخبر

عنه صلى الله عليه وآله وغيره الاسناد فظن انه مسند اليه صلى الله عليه وآله فتوهم انه عنه عليه السلام وليس كذلك

كما في الوجه الثالث او اهمل السبب كقوله صلى الله عليه وآله [illegible] كما في الوجه الرابع من

وجوه السلف الفصل الثالث في الخبر الواحد وذلك خبر لا يبلغ حد التواتر كثرت رواته او قلت وقيل خبر افاد الظن

وبطل بكل خبر لا يفيد الظن قوله الخبر المتواتر اذا افاد الظن يلزم دخوله في خبر الواحد ويلزم دخول القرائن

في خبر الواحد فانه خبر يفيد الظن في الغالب وكذا الخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للتيقن وعوض المص ان يحمل

خبر الواحد من الاخبار التي لا يعلم صدقها وكذبها الاكثر على جواز التعبد به في الاصول اختلف الناس فيه فالاكثرون

جوزوا التعبد به عقلا والاقلون منعوا منه عقلا واما المجوزون فمنهم من قال لم يقع والذين قالوا وقع التعبد بخبر الواحد

اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في ان الدليل العقلي هل دل عليه وذهب القفال وابن سريج و

ابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان دليل العقل دل على وقوع التعبد اما الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة كابي

علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فقد اتفقوا على ان الدليل التعبد السمع فقط وهو قول الشيخ ابي جعفر

الطوسي من الامامية اما الذين قالوا لم يرد التعبد به فهم فرق ثلث الاول انه لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب

القطع بانه ليس بحجة الثاني انه جاء في الادلة السمعية ما يدل على انه ليس بحجة الثالث ان الدليل العقلي قام على

امتناع العمل به ثم ان الخصوم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشاهد وفي الامور الدنيوية

ومنع وقوع التعبد بخبر الواحد منع السيد المرتضى منه اذ لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بعدم كونه

حجة واثبته ابو الحسين البصري عقلا لانه دفع للضرر المظنون فكان العمل به واجبا وذلك لان العدل اذا اخبر

عن الرسول صلى الله عليه وآله بانه امر بهذا الفعل حصل الظن انه وجد الامر وعندنا مقدمة يقينية ان مخالفة

الامر سبب لاستحقاق العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب فيجب الاحتراز لانه لا يجمع العمل بالمرجوح ولا بالراجح

والراجح معا فتعين الراجح وقد يقال هذا مبني على ان الظن يوجب حكما واما اذا لم يوجب فلا وفيه ان دفع الضرر

واجب فيقتضي ذلك ولا حاجة الى هذا البناء والشيخ ابو جعفر الطوسي اوجب العمل بخبر الواحد سمعا كما ذكرنا والحق

ثبوت التعبد به سمعا لقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لولا تحضيض بمعنى هلا اي هلا خرج من كل فرقة ومن فرق الحي

اذا شق واقلها الثلثة والطائفة الواحد والاثنان ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم

يحذرون اوجب الله تعالى الحذر في قوله لعلهم يحذرون اذ المراد ليحذروا لامتناع الترجي منه تعالى اذ كلمة لعل للترجي وهو

في حقه تعالى محال فيحمل على لازم الترجي كما في نظائره تنبيها على الانذار وهو الطلب وهو اقرب المجازات لان الترجي

الفصل الثالث في خبر الواحد

فيكون الله تعالى طالبا للحذر قوله الطلب المأخوذ في الترجي ليس طلب الامر في الخارج كالامر وطلب الامر باعتبار الخارج

فلا يلحق بالطلب المأخوذ في الترجي بل حال طلب الترجي انما هو منقول من الله تعالى الى عبيده فيحمل على طلب الفاعل

في الخارج [illegible] الطائفة التي يفيد قولهم العلم اذ الاثنان لا يفيد قولهما العلم اذا رجعوا او اخبروا [illegible]

[illegible] كما اشرنا في الفصول الوقتية من فرق الخير اذا شق فكل قطعة فرقة لكن ما خرج من الفرقة الطائفة حملت على

الثلاثة قوله اذ لو كان الطائفة تطلق على الواحد يكفي في الفرقة اثنان وقيل يلزم كل فرقة ينبغي ان ينفر

من كل ثلثة [illegible] طائفة منهم الى التفقه لينذروا الباقين اذا ذكروا وانذروا [illegible] اخبارهم [illegible]

فذو فيه انه يجوز ان يكون خبر الطائفة من قبيل الخبر المحفوف بالقرائن [illegible] على كل فرقة خروج بعضها الى التفقه

والاجتهاد فيكون الاربع دون الثلاثة فيكون دون العدد الذي يفيد قولهم العلم وانما اوجب الحذر مع المخالفة

عند قيام الموجب وهو الضرر لانه تعالى لما اوجب الحذر عند خبر عدد لا يوجب العلم فاوجب العمل بخبر الواحد [illegible]

هنا وجب في ساير الصور اذ لا قائل بالفصل فوجب عند قيام موجب الحذر في كل صورة وهو [illegible] عند قيام

موجب الضرر ترك القبول اي ترك قبول خبر الواحد والمعترض عليه سؤال وارد اي وارد وهو [illegible] فوجب

القبول من العمل لا العمل بخبر الواحد وهذا اولى لان الله تعالى اوجب الحذر لا نقل خبر الواحد [illegible] في القبول

عن هذا السؤال بوجهين الاول انا لو حملنا عليه لزم تخصيص القوم بغير المجتهدين لوجوب عليهم [illegible] وان

نقلت الخبر المروي لغير المجتهد لا فايدة فيه فلزم تخصيص القوم بالمجتهد على كل حال قلت لا نم ان خبر المجتهد لا ينفع

بالرواية [illegible] في قيام الواجبات [illegible] الا احد من المفتي [illegible] لا يجب الاستدلال

الوجه الثاني [illegible] الانذار [illegible] المشترك بين الرواية والافتاء وقد يكون معنى الآية [illegible] وهو الحذر

على معنى الانذار الذي هو القدر المشترك فوجب كون القدر المشترك علة للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا اينما ثبت

هذا المعنى قوله الوجه الاول غير صحيح لان المترتب انما وجب اذا لم يكن فيهم مجتهد اما الوجه الثاني ففيه ان حمل

الانذار على الاعم خلاف الظاهر لان النفر قرينة ارادة المجتهد والحق ثبوت التعبد لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ

فتبينوا اي توقفوا في الحكم والقبول اوجب الله تعالى التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا لمناسبته فلو وجب عدم

قبول خبر الواحد لما كان التعليل بالفسق مناسبا فعلم ان الخبر غير الفاسق لا يجب ان لا يقبل فاذا قبوله وهو

المقصود قوله ربما [illegible] من خبر الواحد [illegible] والشيخ ابو جعفر الطوسي [illegible] ان هذا ان

اذ لم يكونا خبر فاسقين لا يجب قبولها وان كان واحد لا يجب قبوله [illegible] الاستدلال [illegible]

الفايدة في القيد اي قيد الفسق لولاه لوجب التبين بخبر الواحد [illegible] وعدم القبول مطلقا لكونه فاسقا

[illegible] فايدة اما الملازمة فلانه اجتمع في الخبر وصفان احدهما لازم [illegible] حيث يمتنع خلوه عنه عقلا فيكون

ذاتيا له وهو كون الراوي واحدا والثاني عرضي مفارق وهو كونه فاسقا واذا اجتمع في الخبر وصفان احدهما لازم الاخر

الغرض من التفريع [illegible] الطائفة [illegible]
صاحبه [illegible] العدالة [illegible]
ويتكثر [illegible] العموم [illegible]
انه فاسق كان [illegible]
تفصيل بيان الاسرار [illegible]
قوله ولا تخلو [illegible]

بلغ

مخارق وكان كل منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان استناد الحكم الى الذاتي اولى من استناده الى المخارق لان
الذاتي حاصل له قبل حصول المخارق فيكون الحكم حاصلا قبل حصول المخارق كما اذا قيل الميت لا يكتب استناد
عدم الكتابة الى الموت هو السابق لا الى عدم التعلم والى هذا اشار المص بقوله اذ تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه
خبر واحد اولى من تعليقه على الوصفي الذي هو كونه خبر فاسق واقول ـــــ يمكن ان يقال ان الوحدة لا يلزم
في الخبر الواحد اذ يمكن ان يكون الراوي متعددا كما يجوز ان يكون واحدا فيجعل وحدة الراوي صفة ذاتية
فرضا له ان قلت اريد بالوحدة كون الخبر بحيث لم يبلغ التواتر وهذا امر لازم بخلاف فسق الراوي فانه يزول
قلت هذا الكون يزول عن الخبر ببعض القراين فانه اذا حفت بالقراين لم يبق الوحدة وكذا بضم عدد يبلغ التواتر
ان قلت خبر الواحد يعتبر في راويه كونه بحيث لم يبلغ خبره التواتر وهذا المعنى هو وحدة الراوي وهو لا يزول
قلت المنظور في خبر الواحد هو كون الخبر لم يبلغ الى التواتر وليس النظر فيه الى الراوي حتى يسند اليه
او الى غيره ولو سلم ان النظر الى المخبر فقد يصير خبر الجماعة بعد موته حالم موجبا للتواتر فلا يكون الوحدة لازما
في الحصول ان الواحد امر لازم لذات المخبر والفاسق امر عرضي مخارق واذا كان هنا امران احدهما
لازم والاخر مخارق لا يصح الاستقلال بالمخارق لعلية اللازم فلو علل البنوة بالعتق علم ان الواحد
لا مدخل له في التثبت فعلم ان خبر الواحد يجوز به الحكم واقول ـــــ هذه المقدمة ممنوعة اذ يجوز مع علية الامر اللازم
التعليل بالامر المخارق مثلا لنا ان نجعل الحد الاوسط الحدوث مع علية الامكان اللازم وهو ظاهر على
ان اللزوم في الوصف ممنوع كما اشرنا فتح لا منه واي اجتناب الغائبة ان وجب الترك اي ترك العمل بقول
العدل كان العدل الراوي لخبر الواحد اسوء حالا من الفاسق لان الفاسق يتوقف في خبره والعدل لا
يتوقف في خبره بل يحكم بعدم العمل مع تعيين العمل وفيه بحث ظاهر مما تقدم ولانه عليه السلام كان يبعث
الرسل الى القبايل بالاحكام فعلم ان خبر الواحد معمول به ويرد الاشكال الصعب يعني يرد على هذا الدليل
مطهرا ايضا ما يرد على الدليل الاول من ان الارسال كان لاجل الفتوى لا لاجل نقل خبر الواحد فان حاجة
القبايل الغائب عليهم الحبس الى المعنى اشد من حاجتهم الى الراوي الرسل المبعوثة فايدتهم لا تنحصر في الافتاء
فانه يجوز ان يكون للرواية والافتاء فيحصل المقصود بالرواية ولاجماع الصحابة على العمل به بخبر الواحد كما مر من
الاشتداد وكاشتمال العمل به على دفع الضرر المظنون اذ اخبار العدل عن الرسول عليه السلام يثمر الظن ان توقف
ترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا كما مر تفصيله في احتجاج ابي الحسين احتج المانعون عن التعبد بخبر الواحد بقياس
الفروع على الاصول اي لو صح العمل بخبر الواحد والتعبد به لجاز اثبات المسايل الاصولية به مع انه ليس بجايز و
بالنهي الوارد عن اتباع الظن قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا
ان يتبعون الا الظن والجواب الفرق بين الاصول والفروع بان المراد في الاصول العلم واليقين دون الفروع

الظن

الظن للاجماع بجواز الظن في الفروع بالظن اتباع والنهي لان اتباع الظن ليس بعام بل مخصص بالاصول فلا
قياس الفروع بالاصول للعمل به في الفتوى فان المفتي يعمل بظنه والشهادة فان الحاكم يحكم بالظن اي حصل من الشهادة
واخبار التبيد فان المصلي في بلد يسال احدا عن المشرق والمغرب ويعمل بظنه وكذا المجتهد يعمل بامارات
التبد بالظن البحث الثاني في بحث كون المخبر بالغ الصدق عند السامع وانما يحصل الرجحان مع عقل الراوي وبلوغ
البالغ المجنون وتميزه واسلامه فرع الكافر وعدالته فرع الفاسق وضبطه اي كونه ضابطا لالفاظ الرواية حتى ضبطه
بحيث لا يغير اعرابه ولفظه الب وجميع ما يتعلق بالرواية وغلبه ذكره على نسيانه فانه اذا كان حفظه غير غالب
على النسيان لا يعتمد عليه اما اعتبار العقل والبلوغ فلان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وكذا المجنون
على الاول وان كان مميزا وقف عدم المواخذة اي علم الصبي المميز عدم المواخذة على الكذب فيمنع ان يمنع منه
الكذب فلم يحترز منه فيجوز ان يكذب فلا يعتمد على قوله وهذا لا يمنع من قبول الخبر في حال الصبا بشرط ان ينقل حال
البلوغ كما ان الكافر والفاسق يقبل روايته حيا عند التحمل بالنظر عند الاداء والرواية لوجود المقتضي للقبول وهو رواية البالغ
البالغ للشرايط وانتفاء المانع وهو عدم البلوغ عند الرواية واما اعتبار الاسلام فلانه لا يقبل رواية الكافر وان
علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فيلزم عدم
اعتبار الكافر على الاولى او شمل الفاسق للكافر واقول ـــــ سيجيء شهادة الكافر في الوصية ان رواية ...
من الشهادة وجوابه انه اخرجه النص فبقي العام في الباقي ... وفيه نظر لتحقق القياس المعتبر وهو القياس
الاولى في مثل ... وهو محقق هنا في الشرح العضدي فان قيل اليس ابو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على
بعض فيلزم في الرواية ... ثم لكنه لا يقبل في الرواية قدمنا به وذلك لان شهادتهم قبلت للضرورة لصيانة الحقوق
اذ اكثر معاملاتهم فيما لا يحضر المسلمون هذا كلامه واقول ـــــ الضرورة ... التواتر في الرواية ولا ريب
انه قبل حصول التواتر يحصل الجزم والظن الكامل وهو يحصل من الكافر فيلزم قبول قول الكافر اذ لا ريب ان
الظن الحاصل من الشايع ... الحاصل من اقوال الكفار المعتبر في التواتر اقوى من الظن الحاصل من قول العدل
وايضا الاحسن فيه معتبرة في الشهادات وهو يحصل من قول الف فرد الكفار فيجب اعتبار قول الكفار ...
ثم ان مقصود المعترض القياس ويعلم ان قول الشهادة اضعف من قبول الرواية فاذا قبلت الشهادة علم لزوم قبول
الرواية من قبيل قياس الضرب على التافيف وح لا يصح قوله ... ويمكن ان يجاب ان المراد بالمطلب ان القياس
غير محقق لان عدم قبول الحكم في الاصل هو صيانة الحقوق بخلاف الفرع ... صيانة الحقوق بالرواية الا
ان يدعي ان رواية المطلب في حفظ الشرع كما انه لا احتياج الى رواية الكافر بخلاف شهادتهم تامل والمخالف لمسلمين
المبتدع كالمجسمة والنواصب ان كفرناه فكذلك الكافر لا يقبل روايته وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين البصري
فانه قال اذا امن من كذب الراوي يقبل الرواية لانه لم يدخل تحت الاية لانه فاسق لا المفاسق صادق على الكافر

في المحصول والجواب ان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بمسلم اقدم على الكبيرة وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن الاسم
عن اطلاق اسم الكافر بانه كافر جاهل بل المحصول الفقهي اي الجواب ان يقال هذا الكافر جاهل بكونه كافرا لكنه لا
يمنع هذا لانه كافر ضم الى كفره جهل اخر وذلك لا يوجب رجحان حاله على الكافر الاصلي ولان قبول الرواية
الكافر تنفيذ لحكمه على المسلمين وهذا مذهب شريف والاكثر يعني الا القليل وبعضهم منافاة فلا تقبل
الرواية من الكافر الذي كونه كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين على ان رواية الكافر
المامون على الكذب معتبرة بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد
مع علمهم بمذهبهم والكلام على من يقول بقولهم اي على اصحاب الحديث بمذهب السلف المذكور وانكار اصحاب
الحديث على من يقول بقول السلف المذكور والجواب المنع من المتقدمين اي لا نسلم قول اصحاب الحديث
قول الجماعة المذكورين ولا نسلم الكلام والانكار من يقول بقولهم ومع التسليم اي تسليم المتقدمين فيمنع الاجماع
عليه وغيره ليس بحجة اي لا نسلم الاجماع على قبول قولهم واذا لم يكن اجماع فلا يكون حجة والمخالف في المذهب
المخالف في الاصول غير الكافر لا تقبل روايته ايضا اقول كثير من الرواة المعتمد على نقلهم اما واقفي
او فطحي وقد اعتمدوا عليهم فلا بد من شرط في تصحيح هذا القول كيف لا وقد اشتهر انه يستحب العمل بالاحاديث
الضعيفة في فضايل الاعمال وقد اجاب عن ذلك بعض المحققين ان الجواز معلوم من الخارج والاستحباب ايضا معلوم
من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث الضعيف
بل الحديث الضعيف اوقع شبهة الاستحباب فصار الاحتياط العمل اقول فيه بحث لم يثبت حكم شرعي بدليل ضعيف
وهو الغلط ان قلت الحديث الضعيف اثبت موقع الشبهة فترتب دليل يحكم احد موقع الشبهة وكل موقع الشبهة
يستحب فيه فالمثبت للاستحباب هو كبرى الدليل وهو معلوم من غير حديث ضعيف قلت يكفي في كون
الحديث الضعيف دليلا ان يكون دليل الصغرى وفيه ان منطوق الحديث لا دخل له في الاستحباب [illegible]
لاندراجه تحت اسم الفاسق لان من خالف عليا عليه السلام فسق وما يقال ان المخالفة التي كانت بالاجتهاد فسق
لا يصح عند الامامية اذ كلام امير المؤمنين مثل كلام الرسول لا يتصور فيه المخالفة البحث الثالث في العدالة انما
تقبل رواية العدل لان ايجاب التبين وهو عدم القبول مشروط بالفسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية فيلحقه لانا
لا نعمل بقول الراوي الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا كان غلب علينا انه ليس
بفاسق بكثرة الاختبار فبقي فيما عداه على الاصل بيان ذلك ان عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم
الاية وهو صريح في المنع من قبول رواية الفاسق واذا ثبت ان عدم الفسق مما كان شرطا للرواية وجب ان يكون
العلم به شرطا لجواز الرواية وبيان الفارق لان العدالة امر كامن لا اطلاع عليه حقيقة بل المرجع الاستدلال بالافعال
الظاهرة وذلك انما يفيد الظن والظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله واذا كان

البحث الثالث في العدالة

كذلك

كذلك فيلزم من مخالفة الدليل هذا العارض القوي مخالفة عند العارض الضعيف هذا كلام المحصول وقد استدل
بوجهين اخرين على اثبات العدالة الاول هو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا استثني رواية العدل
فيبقى الباقي على حاله وانما استثني رواية العدل لقوة الظن فيه الثاني ان امير المؤمنين علي عليه السلام وغيره
من الصحابة انكروا رواية مجهول الحال بل ردوه وهذا دليل قوي احتج ابو حنيفة على انه يقبل مجهول الحال في الرواية
بوجوه الاول انه يقبل قول المسلم في كون اللحم لحم مذكى وفي كون الماء في الاناء طاهرا وفي كون الجارية المبيعة
رقيقة غير مزوجة ولا معتدة وفي كون الصبي بالغا مع الوضوء اذا اخبر بانه بلغ فكذا فيما نحن فيه الثاني ان النبي
صلى الله عليه وآله قبل شهادة الاعرابي في رؤية الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام والثالث ان الصحابة قبلوا
قول العبيد والنسوان لانهم عرفوهم بالاسلام الرابع قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق التبين بكون الفاسق
والفسق على الشرط عدم عند عدم الشرط فاذا لم يعلم الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول منع الرواية للجامع فيه
من قبول قول المجتهد في الصور المذكورة فمنعه في الرواية وعن الثاني انا لا نسلم ان النبي صلى الله عليه وآله ما كان يعرف
حال الاعرابي وعن الثالث لا نسلم ان الصحابة قبلوا قول العبيد والنسوان لم وعن الرابع لا نسلم وجوب التوقف عند قيام الفسق
وجب ان يعرف انه في نفسه فاسق ام لا حتى يمكنه ان يتوقف بل يجب التوقف في قبول قوله اقول اذا لم يعلم
فسق الراوي ولا يجب التجسس عن احوال الناس والاصل في قول المسلم الصحة والاصل عدم الفسق فيقوى
عند ذلك اختيار قول من يقبل مجهول الحال في الرواية كما اختاره الشيخ ابو جعفر الطوسي والعدالة كيفية نفسانية راسخة
تبعث على ملازمة التقوى والمروة والمراد بالكيفية عرض لا يقتضي القسمة والنسبة لذاته ويدخل فيه السواد والبياض
والملكات النفسانية وغيرها [illegible] ليخرج [illegible] الحال من الكيفيات
النفسانية كالحلم قبل ان يصير ملكة والمراد بالرسوخ الاستحكام في النفس بحيث لا يزول عن النفس وبقوله تبعث على ملازمة التقوى
خرج مثل العلم الذي صار ملكة فانه كيفية نفسانية راسخة لكن ليس الباعث على ملازمة التقوى والمراد بالتقوى ان يكون موصوفا
ملازما مواظبا على وظايف الطاعات مجتنبا عن الكباير ومداومة الصغاير ويكون مجتنبا عن بعض الصغاير التي
الذي يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وكذا بعض المباحات الدنية والمروة يخرج ذلك
والنفس بطلاقها لا يؤمن معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة وكذا ما يؤذن بدناءة
الهمة كمصاحبة الارذال والاكل في الطرق والافراط في المزاح اقول العلم الكامل كان يرى [illegible]
ويوجب الاجتناب عن المنهيات ويقتضي القيام بوظايف الطاعات بل وينبغي ان يكون المعتبر هو العلم الكامل
الكامل مع قوة النفس الغالبة على الاوهام ويصدق التعريف المذكور عليه ويتحقق فيه العدالة ثم تزول العدالة بفعل الكبيرة خلافا لبعض
في العدل الا محافظة بعده الكباير والصغاير والافعال الدنية والاصرار على الصغيرة فان فعل الكبيرة يعود العدالة
بالتوبة وهي الندم عن المعصية مع قصد ان لا يفعلها ابدا اقول قوله تعالى فاذا تاب العاصي بان يظهر امارات

الرسوخ بعود العدالة ان قلت العدالة اذا كانت ملكة نفسانية فكيف يتصور زوالها قلت بعد ظهور
عدم العدالة وانما يعود الحكم بالعدالة ويمكن ان يقال المراد بالرسوخ عدم الزوال غالبا فلا ينافيه انها قد تزول
بمنع ينافي العدالة الصغيرة نادرا اذا لم يبلغ حد الاصرار عرفا وانما يحصل الوثوق بها اي بالعدالة بالاختبار اي
بالصحبة المتكررة المتأكدة بحيث اذا علم بحيث واذا علم بتزكية عدلين كما اشار بقوله والتزكية من العدل
ولم يعتبر الشارع مع انه يمكن ان يجعل طريقا لها العدالة والفاسق اذا لم يعلم هو كونه فاسقا لا لجهله بالمسئلة بل بالتقليد
او اجتهاد والغلط الذي لا يعتقد به كشارب النبيذ المقلد لابي حنيفة فانه فاسق لكنه ليس بفاسق بالمعنى المذكور فان
كان فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته لانه فاسق يجب التثبت عند قوله وفي المظنون كذلك على الاقوى للآية
المذكورة وان علم انه فاسق فسقه كان نفى اذا شرب النبيذ برد روايته اجماعا من الامامية والجمهور وهل تقبل
رواية المجهول الاقوى المنع كما مر تفصيله لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت في الراوي المجهول
اي الباعث على ترك العمل به هو عدم جواز اتباع الظن لقوله تع ان الظن لا يغني من الحق شيئا استثنى من ذلك
رواية العدل لقوة الظن الحاصل برواية الملحق بالعلم فبقي الباقي تحت ذلك الاتباع فلا يجوز اتباع الظن في مجهول
الحال ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية وهو الجهل بالشرط يحقق الجهل بالمشروط وقد عرفت ما يتعلق بذلك
تفصيلا ولان الصحابة ردوا رواية كما ذكر احتج ابو حنيفة بقبول قوله اي مجهول الحال في تزكية اللحم وطهارة الماء
ورق الجارية وبان الفسق شرط التثبت لقوله تع ان جاءكم فاسق الآية فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت
اي اذا انتفى الشرط انتفى المشروط والجواب عن احتجاج ابي حنيفة انه لا يلزم من قبول الرواية في هذه الا
ان قضية مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة كمورد الاخبار والاولى ترك لفظ الرواية في
عبارة المص لان قبول القول في الطهارة اي وليس قبول الرواية والفسق لما كان علة التثبت وجب العلم بنفيه
حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت اي لما كان الفسق علة عدم قبول الرواية وجب التفحص عن الفسق ليعلم الفسق او عدم
الفسق حتى يعلم التثبت او عدم التثبت وفيه ان مجهول الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق والمراد بالآية المحكوم عليه
بالفسق البحث الرابع في الجرح والتعديل شرط العدد اي التعدد في المزكي والجارح في الشهادة كما يجب ان يكون
الشاهد متعددا يجب ان يكون المزكي متعددا وكذا الجارح هذا اذا كان في الشهادة واما في الرواية فكما يكفي الواحد
كذلك يكفي في المعدل واحد كما اشار المص بقوله دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله اي لا يحتاط فيه الا
ما يحتاط في اصله وقد اكتفى في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فكذا في تعديل كل واحد كما صدق الشرح
العضدي والاعلم انه لا يتم مدعاه الا بان يصح انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت انه يجب في الشهادة اثنان وكم
كان تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان واوليس مراد المص ان الزيادة في الفرع غير معقول بحسب الاحتياط وليس
المقصود اثبات موافقة العدد ان علت الاكتفاء في الدعوى باثنين والعيان في اصل الدعوى دون التعديل

في الجرح والتعديل

ابر

وجب زيادة الفرع على الاصل لان قوة اليمين ليس في مرتبة اثنين حتى تقف عند الحكم لكن اليمين اوجبه النص والكلام
في الباقي وبهذا اندفع ما يقال من ان شهود الزنا اكثر من الاثنين مع تعديلها باثنين وكذا ما ذهب الشافعي في ثبوت
رؤية الهلال بواحد ولا يكفي في التعديل بواحد وكذا ما ذهب الامامية في الوصية يسمع في ربع ميراث المستهل وربع
الوصية شهادة المرأة الواحدة فان تعديلها لابد من شاهدين ويمكن ان يقال الحكم باعتبار الغالب ايضا الا الحجر
يبقى رعاية الاحتياط في المقصود بالذات اكثر من المقصود بالعرض ولا اقل من المساواة الا انما اوجبه النص فلان كان
الذي هو شرط اثبات الزنا الموجب للرجم حيث بان بعد يحفظ وان الشروط باربعة فلا يلزم موافقة الشرط
مع المشروط في العدد فضلا عن الزيادة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل ويكون
معلوما عنده عالما بها اكتفى بالاطلاق فيها منه من المزكي ولا يسأل عنه والا وجب الاستفسار فيهما في الجرح والتعديل
ويشترط كون المزكي والجارح عدلا لوجوب التثبت عند قول الفاسق واذا تعارض الجرح والتعديل يقدم الجرح
ان امكن تقديم الجرح لان الجرح يشتمل على زيادة اطلاع لا يحقق في المعدل فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا
من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح اما اذا لم يمكن التقديم كما اذا احتج انه ثبت ان فعل الحديث
رابنه حيا فما استقر فان لم يمكن التقديم والا فالترجيح ان حصل المرجح بان يكون احدهما اورع او اشد ضبطا
ونظائر ذلك يعمل بالراجح دون المرجوح والا ان لم يحصل المرجح في جانب من الجارح والمعدل وجب الوقف
من غير تقديم احدهما على الآخر واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته من غير تعيينه فانه اذا حكم الحاكم بشهادة شخص علم
انه مقبول الرواية على الاولوية ويكون عدلا او الحكم بشهادته اعلى من استماع شهادته في الجرح والتعديل ايضا
لان الشهادة لا يسمع فيه قول المخالف بخلاف الرواية بشرط ان لا يكون الشهادة في الوصية مثلا فانه يسمع قول
المخالف وكذا اذا لم يمكن شهادته سببا للتواتر عند حكم الحاكم ثم قول المزكي هو عدل لا بل عرفت منه كذا في العمل
بالطاعات والاجتناب عن المعاصي والصغائر ورأيت منه المروءة كذا رأيت منه الاحتياط في الاعمال
ان حكم الشيخ مع شهادته اذ تطلق المزكي مع علمه علم المزكي بالشرائط باسباب الجرح والتعديل وحده
او الرواية عنه اي رواية المزكي عن شخص ان عرف انه اي المزكي لا يروي الا عن عدل فانه في حكم قول المزكي
هو عدل والا اي ان لم يعلم ان المزكي لا يروي الا عن العدل فقط فلا يدل على التعديل والعمل اي عمل المزكي برواية
برواية المزكي ان عرف استناده اي العمل اليها من علامات التعديل اذا عمل المزكي برواية شخص وعلم ان عمله مستند
الى رواية الشخص المذكور فقط او لست يعمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال ويمكن العمل بها بسبب
مجرد رواية الشخص المذكور بل بضم مقدمات اخرى وعمل العلم قدس سره اشار بقوله ان عرف الخ الى هذا فلا يحصل
الجرح في الرواية بترك الحكم بالشهادة اي لا يلزم من عدم حكم الحاكم بشهادة شخص جرحه لاحتمال ان يكون للغوات والطبع
شرطا غير معتبر في الشهادة لاختصاصهما دون الرواية اي لاختصاص الشهادة بعد الاشتراك مع الرواية في العقل

والاسلام والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد في صورة لا يكون مع اليمين والعداوة والصداقة وان لم
يكن بعضها فانا ان للولد ان يروي عن والده بالاجماع وكذا العبد عن مولاه والعزيز له ذلك لان الصحابة
روت عن زوجات الرسول صلى الله عليه وآله وهم في حقهن كالغرباء اقول ـــ ترك العلم بالشهادة يمكن ان
يكون لعدم القبول فان عدم الحكم يكفيه عدم العلم وهو لا ينفي الجرح لكنهم لم يذكروا انهم لان الكلام فيما اذا سمع من الكل
الرواية ولا الحكم بالشهادة فيكون تركه منافيا البحث الخامس فيما عد شرطا في الرواية وليس كذلك ولا يشترط
تعدد الراوي خلافا للجبائي فانه قال رواية العدلين مقبولة واما خبر العدل فلا تقبل الا اذا اعتضد بظاهر
او عمل بعض او اجتهاد بعض الصحابة او يكون منتهيا منتشرا او قوله لا يعتد به فيقبل الواحد رواية وان لم يعتضد
بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وشهرة وان كان في الزنا خلافا لما حكي عن عبد الجبار انه قال
لا يعتبر في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه لنا عمل الصحابة كما نقل عن امير المؤمنين علي عليه السلام انه عمل بالواحد كالمقداد
رضي الله عنه ولدلالة عموم ان جاءكم فاسق بنبأ عليها اي على اعتبار خبر الواحد في الزنا ايضا اقول ـــ هذه الآية
تدل على عموم العمل بخبر الواحد واما خبر الزنا فخارج من هذا الباب بعيد ولا يشترط في الرواية تصديق الاصل رواية
الفرع بل يشترط عدم التكذيب فان كذب ذلك المحض لا يعتبر الرواية واما اذا توقف لتردده في انه وقع منه
هذا الكلام ام لا فهو لا يقدح في الرواية وبعبارة اي بين التصديق والتكذيب واسطة وهو عدم القول بنفي او التردد
في الرواية ولا يشترط فقه الراوي وان خالف روايته القياس خلافا لابي حنيفة فيما يخالف القياس لعموم اي
لعدم قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب العمل في الرواية بقول العدل وان لم يكن فقيها ولان الحجة
في قول الرسول عليه السلام ولا مدخل لفقه الراوي ولقوله عليه السلام نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم
اداها كما سمع فرب حامل فقه ليس بفقيه ولا يشترط في الراوي علمه بالعربية بان يكون عالما بالنحو مثلا ولا يشترط
او معنى الخبر بان يكون عربيا مثلا لان الحجة في لفظ الرسول وقوله عليه السلام وان لم يعلم معنى ... يحفظ اللفظ
كان حفظ القرآن ولا يشترط تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل وان اكثر الرواية مع قلة مخالطته لمن يروي عنه فان لم
ضبط مثله لذلك المرويات في مدة مخالطته قبل والا فلا تعتبر روايته في الكل لحصول التهمة وتوجه الطعن ولا يشترط
اشتهار نسب الراوي بل تقبل روايته مع الشرائط المعتبرة وهي الاربعة المذكورة وان جهل نسبه واذا كان الراوي
وهو باسم احدهما اشتهار الرواية عنه اما اذا كان مترددا بين اسمين وهو باحدهما مجروح وبالآخر معدل لم تقبل روايته
لحصول التردد وكذا في المحصول ولم اشار اليه اجمالا بقوله ولو كان ذا اسمين وهو مجروح باحدهما لم تقبل لامكان
ان يكون هو المجروح على تقدير ان لا يكون احدهما اشهر ولعل المص لم يعتبر هذا القيد لان التردد يعتبر على كل حال
اعلم انه يخلص من البحث الخامس ان بعض الشرائط لا بد منه في الرواية غير الاربعة وهو عدم تكذيب الراوي وعدم
توجه الطعن في الرواية البحث السادس في التعارض بينه اي بين الخبر وبين غيره الدليل القطعي العقلي اذا عارض

الخ

١٦٩

الخبر فان قبل الخبر التأويل على ابعد الوجوه عمل عليه والا رد لان العقلي هو الاصل كما مر وان عارضه كتاب او سنة
متواترة او اجماع فكذلك اي ان قبل التأويل ولو بوجه ابعد حمل عليه والا رد والا علم جهة التخصيص لعموم الكتاب
والسنة فانه جائز هذا انما يحتاج اليه لان التخصيص داخل في التأويل ولا امتناع في ان يختص السنة العقلي بكذا
والسنة المتواترة ما لم يرد خبر الواحد بتخصيصها الا ان هذا الاحتمال غير واقع اتفاقا في المحصول الدليل القاطع قرينة
عقلي او سمعي فان كان المعارض عقليا نظر فان كان خبر الواحد قابلا للتأويل كيف كان اوله وان لم يقبل ردوه
ان لم يقبل التأويل قطعنا بفساده لان الدلالة العقلية غير محتملة للتخصيص واما اذا وقع فلعله الكتاب والسنة المتواترة
والاجماع واعلم انه لا يستحيل عقلا ان يقول الله امرتكم بان تعملوا بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على خلافه
فان ورد ذلك فاتبعتم ان تعملوا بالخبر الواحد لا بهذه الادلة لكن بالاجماع علمنا ان هذا الاحتمال لم يقع لان الاجماع منعقد
على ان الدليلين اذا استويا ثم اختص احدهما بنوع قوة فانه يجب تقديم الراجح والادلة اقوى من خبر الواحد فيجب
تقديمها عليه بالاجماع اقول ـــ انما يصح دفع هذا الاحتمال بالاجماع اذا كان الاجماع حجة بغير هذا الاحتمال
وليس كذلك فيلزم الدور الا ان يقال حجية الاجماع يكفي في الدليل حتى هذا الاحتمال بالاجماع فلا يلزم الدور
فان قيل واما لم يكن القياس منه انما كان العمل بالخبر عند معارضة القياس عند الشافعي ان يقال فلا يتصور المعارضة
لان المعارضة انما يتصور بين الحجج ثم قد يكون القياس منصوص العلة فالا قوى ترجيح بل الصواب قوله كما اشرنا وسمي
خبره ويقع التراجيح بالتخصيص فان وجد الترجيح في جانب الخبر قدم الخبر وان تحقق في جانب منصوص العلة قدم فان
كانت العلة اي بالاجماع قطعية العلة والثبوت في الاصل والفرع قدم القياس لانه بالحقيقة دليل يقيني كما
الشكل الاول كما مر وان كان الاصل في القياس ثابتا بذلك الخبر الذي فرض معارضا للقياس قدم الخبر على
القياس واذا عارضه اي الخبر فعل الرسول عليه السلام وساوى حكمه حكمنا وتأخر الخبر وامكن تخصيص احدهما
بالآخر خص به والا فالترجيح بتحرير الكلام اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله فعل ينافي خبر الواحد الذي
ورد منه صلى الله عليه وآله فقد يحقق التعارض بين الفعل والقول فنقول لا يخ ان حكمه صلى الله عليه وآله كحكمنا
حكمنا ام لا فان لم يكن مساويا فلا يخ ان يكون الخبر المذكور متناولا له صلى الله عليه وآله ام لا فان لم يكن متناولا
له عليه السلام لم يقع التعارض في الخبر اذ ان يكون ذلك الحكم من خصائصه عليه السلام وان كان متناولا له عليه السلام
ولم يكن حكمه عليه السلام مساويا لحكمنا كان فعله مخصصا لذلك الخبر بالنسبة اليه عليه السلام وان كان حكمه مساويا لحكمنا
ايضا فلا يخ من ان امكن تخصيص احدهما بالآخر ام لا فان امكن خصص احدهما بالآخر فيعمل بالدليلين وان
لم يمكن تخصيص احدهما طلب الترجيح ان لم يكن احدهما متواترا فيعمل بالراجح من غيره لكنه مرجح في المحصول عمل الاكثر
وقوله وعمل اكثر الامة بخلاف مقتضاه لا يوجب رده ولكنه مرجح في المحصول عمل اكثر الامة بخلاف الخبر لا يوجب رده
لان اكثر الامة بعض الامة وقول بعض الامة ليس بحجة لانه من المرجحات اقول ـــ اكثر الامة اذا كان تواطأ

٢

على قبيل المتن ثم الهام على العمل بالخطأ يمكن الاحتجاج به لكن يوجد انه يلزم تحقق دليل آخر غير الادلة الاربعة وقولنا انه
من لواحق الاجماع ولو خالف مذهب الراوي روايته ثم فرع في تحقيق الرواية لكن الكرخي قال ظاهر الخبر اولى وقال
بعض الحنفية راوي العام اذا خصه رجع اليه لانه شاهد الرسول عليه السلام كان اوقف بمقصده ولهذا خص
رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلاث وذهب
الشافعي الى ان تاويل الراوي ان كان بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احد محتملي الحديث
رجع الى تاويله وقال القاضي عبد الجبار ان علم الراوي علم قصد النبي صلى الله عليه وآله وجب المصير الى ما صار
اليه والا وجب النظر فان اقتضى النظر مذهب وجب الذهاب اليه وان من المجمل كان بيانه اولى لتواتر استناده
الى ما ظنه دليلا وليس به اي يمكن استناد الراوي الى دليل ظنه دليلا ولم يكن دليلا والخبر المنسوب الى النبي
صلى الله عليه وآله هو العمدة لا يعارضه قول الغير ولا فعله ولو اقتضى الخبر الواحد العلم اي لو نسخ من الخبر
الواحد التكليف تحصيل اليقين ويكون في الادلة القطعية دليل يوافق الخبر في اقتضاء العمل قبل خبر الواحد
لاحتمال انه صلى الله عليه وآله قال للاحاد واقتصر لغيرهم على الدليل والا اي ان لم يكن في الادلة القطعية ما يقتضي
العلم الذي يقتضي الخبر الواحد رد الخبر المذكور اذ التكليف بالعلم مع انه لا يفيده تكليف بما لا يطاق واما قلنا
انه اذا كان في القطعية ما يوافقه قبل الخبر لجواز اسماع البعض والاقتصار بالنقل للاخر آحادا مع عدم الموافقة فانه اذا
كان التكليف يتضمن العلم وليس للخبر الواحد صلاحية صلاحية العلم لزم تكليف ما لا يطاق في المحصول خبر الواحد
اما ان يقتضي علما او عملا فان اقتضى علما فاما ان يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فان كان الاول
جاز لانه لا يمتنع ان يكون عليه السلام قاله واقتصر به على آحاد الناس واقتصر لغيرهم على الدليل الآخر وان كان
الثاني وجب رده سواء اقتضى مع العلم عملا او لم يقتض لانه لما كان التكليف فيه بالعلم مع انه ليس له صلاحية
افادة العلم كان ذلك تكليفا بما لا يطاق الا الان يقال بعد عليه السلام اوجب العلم به على من شافهه دون
من لم يشافهه فان كان ذلك جائز وان اقتضى الخبر الواحد العمل وجب قبوله وان عمت البلوى به كما روي
العمل به عمل بخبر الواحد في الغسل بالتقاء الختانين مع انه مما يعم به البلوى وكذا في مقدمات الصلوة
والوضوء خلافا للحنفية فانهم يردون الخبر الواحد فيما يعم به البلوى وهو باطل لعموم الادلة الدالة على قبول خبر الواحد
كما مر تفصيلها ولثبوت احكام الحج والرعاف والقهقهة بالخبر الواحد في الصلوة وعارض عن ابا حنيفة في قوله
لو كان صحيحا لاشتهر اي ما يعم الرسول صلى الله عليه وآله خبر الواحد واشاعه بحيث يبلغ عدد التواتر ليلا يقطع
عمن كلف به هذا دليل ابي حنيفة والمعارضة بما لا يعم به البلوى فيقبل خبر الواحد فيما لا يعم البلوى انه كان
صحيحا لاشتهر عدد التواتر ليلا يقطع عمن كلف به فلما لم يبلغ علم كذب الخبر او بما اجماع الخبر في صورة اقتضا
العمل والعلم لا يلزم على رسول الله صلى الله عليه وآله فانه يجوز ان يبلغ مثلا امير المؤمنين عليه السلام وهو معصوم وقوله

3.

حجة وامير المؤمنين اسمع الناس وان لم اصح كما قال صاحب المحصول ان بني امية في مدة خلافتهم كانوا يطعنون في
امير المؤمنين علي عليه السلام فيكون ايضا اوافق على من اخفى واضعف الخبر الواحد فقد لا يصير متواترا لكن يكون في حد الحد
لكن بحيث يصير متواترا المعنى فلا يرد ح خبر من الاخبار وان كان كل واحد من خبر الاحاد وايضا كون دعوى الوجوب
على النبي صلى الله عليه وآله انما يجب الشرع او يجب العقل والاول ممنوع لم يثبت والثاني مختلف عند ابي حنيفة كيف
يستدل بهذا المبحث السابع في كيفية الرواية وهي على سبع مراتب الاول هو اعلى المراتب قول الصحابي سمعت النبي
صلى الله عليه وآله يقول او اخبرني او شافهني او حدثني اذ فيه تصريح بانه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يحتمل ان
يكون بينهما واسطة فهو اعلى المراتب الثانية ما اشار بقوله ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وهذا الظاهر من
الاول ان سمعه من النبي عليه السلام اذ يحتمل ان قد سمعه من غيره صلى الله عليه وآله فيكون مرسلا فيبنى على عدالة
الصحابة فانه لا شك انه سمع من صحابي فان كل الصحابة عدول فيصح الخبر والا فضاد الخبر من المرسلات والاقوى عليهم
قوله سمعت يمكن المراجع سماع الراوي من النبي صلى الله عليه وآله الثالث ما اشار بقوله امر النبي عليه السلام بكذا او
نهى عن كذا وهذا يتطرق اليه الاحتمال الاول مع احتمال آخر وهو ان مذاهب الناس في الاوامر والنواهي مختلفة
فربما ظن ما ليس بامر امرا وما ليس بنهي نهيا اختلف الناس في ان هذه المرتبة حجة ام لا والاكثرون على انه حجة
لان الظاهر من حال الراوي العارف العدل انه لا يطلق هذا اللفظ الا اذا تيقن مراد الرسول صلى الله
عليه وآله على ان في هذا اللفظ احتمال ثالث وهو ان قول الراوي امر الرسول يحتمل امر بعض او امر الكل والامر البعض
دائما او غير دائم المرتبة الرابعة ما يفهم من قول الصحابي امرنا بكذا على صيغة المجهول او نهينا عن كذا وضعف هذا لاحتمال
ان يكون الآمر غير النبي المرتبة الخامسة ما يفهم من قول الصحابي من السنة كذا اي السنة المروية عن النبي صلى الله عليه وآله
لان السنة وان وقعت بحسب اللغة على ما في من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها لكن يعرف الشرع يختص
بالنبي صلى الله عليه وآله وهذه المرتبة ادون من الرابعة لان الاحتمال من غير الرسول صلى الله عليه وآله هنا اظهر
منه في الرابعة المرتبة السادسة ما اشار اليه بقوله عن النبي كذا وقد اختلفوا فيه اذا قال الصحابي انه يفهم
منه انه سمع من النبي صلى الله عليه وآله او يحتمل السماع من غيره فقال قوم انه سمع من غير النبي صلى الله عليه وآله فيكون
مرسلا وقال آخرون انه سمع منه صلى الله عليه وآله لكن الظاهر السماع من النبي صلى الله عليه وآله فيكون راجحا والقوة
احتمال الغير صارت هذه المرتبة ادون من الخامسة المرتبة السابعة ما يفهم من قول الصحابي كنا نفعل كذا فالظاهر انه
قصد ان يعلمنا بهذا الكلام شرعا ولا يتصور ذلك الا بان كانوا يفعلون في عهد النبي صلى الله عليه وآله واطلع
عليه بذلك وتقريره وهذا مبني على كونه شرعا واذا قال الصحابي قولا لا عن اجتهاد فالظاهر انه يكون عن السماع
من النبي صلى الله عليه وآله في المختصر وشرحه العضدي الظاهر من قول الصحابي كنا نفعل ان جميع الصحابة كانوا يفعلون
لان الصحابي انما ذكر هذا اللفظ في معرض الاحتجاج وانما يصح الاحتجاج اذا كان فعل جميعهم لان فعل البعض لا يكون حجة

قيل لو كان نقل جميع الصحابة لما ساغ الخلاف بالاجتهاد لامتناع مخالفة الاجماع لكنه ساغ الخلاف فلا يكون نقل جميع
الصحابة وأجيب بأن طريق ثبوت الاجماع ظني لانه منقول بطريق الآحاد فيجوز مخالفته فيه نظر لان الكلام في الرواية
بعده صلى الله عليه وآله وان الاجماع لا ينعقد بصورته صلى الله عليه وآله والذي يفهم من كلام ابن الحاجب والشيخ العضد
ان الاجماع منعقد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله لكن لم يعتمد على الاجماع المنكر لان طريقه ظني كخبر الواحد المفيد
وعلى هذا يلزم تحقق الاجماع زمان النبي ويبطل كثير من الاقوال ثم اذ [illegible] من المراتب امرنا بكذا او نهينا
عن كذا او وجب علينا او حرم ولم يذكره العلم ويمكن ان يقال اصحاب الحديث اعتبروا الاقوال المذكورة بحسب
الضعف والقوة ولم يعتبروا الغير في الاصول ان هذه المراتب السبع في رواية الصحابي اما في رواية غير الصحابي
فسبع مراتب واعلى المراتب في قول غير الصحابي في روايته حدثني فلان او اخبرني او سمعته اي يقول للراوي
حدثني واخبرني وسمعته ان قصد الراوي به اسماعه او اسماع جمع هو من جملتهم اجمالا بان يخاطب جمعا يكون هو
داخلا فيهم او تفصيلا بان يكون الخطاب معه خصوصا الا انه لم يقصد الراوي بان لم يقصد اسماعه بخصوصه ولا اسماع
جمع هو منهم لا يقول الا سمعته يحدث عن فلان دون اخبرني وحدثني كما اشار اليه بقوله دون الاولين وانما لم يجز هذا
التفصيل في رواية الصحابة عن الرسول صلى الله عليه وآله لان النبي مبعوث على الكافة فخطابه مع واحد خطاب
مع الكل وهذه المرتبة انما كان اعلى المراتب لانه صريح في الاخذ من الراوي بخلاف غيرها من المراتب المرتبة
الثانية ما يفهم من قول العلم ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول الراوي نعم او لا يقال بل الراوي
لكن يقرأ الحديث عليه بقصد القراءة بقول الراوي الاخر كما قرئ عليك [illegible] واذا قال الراوي يجوز للسامع ان يقول حدثني
واخبرني وسمعته بهذا الوجه ما كان متعارفا بين الصحابة لانه لا يناسب للصحابي ان يقال الرسول هل سمعت كذا من
جبرئيل وانما يجوز سمعته في الصورة المذكورة لان تصديق الراوي في حكم التلفظ وهذه المرتبة ادون من الاولى لان في
الاولى قراءة الراوي وفي الثاني صدق قراءة السامع المرتبة الثالثة ما اشار اليه بقوله ثم ان يكتب الراوي الى غيره اني
سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل به ان كتب معه خطه انه خطه فيقول اخبرني لان الاخبار يستعمل في الاعم من اللفظ
دون سمعته او حدثني لانه ما سمع ولا حدث معه والكتابة لا تجري في رواية الصحابة لان النبي صلى الله عليه وآله ما كان
كاتبا وايضا لا وثوق بالكتابة فلم يناسب في اول ظهور الشرع الكتابة لاحتمال الخطأ في الخط ولهذا صارت هذه المرتبة
ادون المرتبة الرابعة ما يفهم من قول العلم ثم ان يقال للراوي هل سمعت هذا فيشير برأسه او بيده او بحاجبه او عينه وبالجملة
ما يفهم منه معنى نعم فيجب به العمل ولا يجوز للراوي ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لعدم جواز حدثني وسمعته فظاهر واما
جواز اخبرني فلان الاخبار وان كان حقيقة في اللفظ لكن شاع في الكتابة بخلاف الاشارة فانه يقال لم يخبر في العين لكنه
غير شايع الخامسة ما يفهم من قول العلم ثم ان يقرأ عليه على الراوي حدثك فلان فيسكت الراوي [illegible] ان السكوت
للتصديق والاولى العمل بحصول الظن بانه قول الرسول صلى الله عليه وآله والعمل بالظن واجب اختلفوا في هذه الصورة

ماخوذ

في جواز الرواية فمنع الرواية المتكلمون لا يقول حدثني واخبرني ولا سمعته وجوزه الفقهاء لانه يحصل الظن بانه قول الرسول صلى الله
عليه وآله فيجوز الرواية كما اشار العلم بقوله لان الاخبار لافادة العلم والسكوت هنا افاد العلم بان المسموع كلام الرسول عليه
السلام اقول والصحيح هذا يكون في صورة الاشارة على الاولى ان يقول اخبرني او سمعته لكن لا مضايقة في عادات
المحدثين والفقهاء في استعمال اخبرني وحدثني وسمعته في محل هذه المرتبة السادسة ما اشار العلم بقوله ثم المناولة بان
يعطي الشيخ المروي عنه الى كتابا فيقول الشيخ المذكور ما فيه من المرويات فيقول قد سمعت العلم فيقول ما فيه فانه يكون محدثا
وراويا بالغير والغير ان يروي عنه لكن لا يجوز الشيخ اذا صح نحو من شيخه ان يقيم الا نحو اوفى فلما سمعته الا ان يعلم
مطابقة النسختين وان لم [illegible] لذلك الغير اذ معنى فان الغير يجوز قول الشيخ قد سمعت ما فيه من شيخي او قال [illegible]
الشيخ لم يقل الغير حدث عني ما فيه ولم يقل الشيخ اني سمعته لم يكن الشيخ محدثا لذلك الغير فاعتبار [illegible] قول الشيخ سمعته فالغير
بدون حدث عني ولا يقول حدث عني بدون سمعته وانما اجاز الشيخ للغير التحدث وليس له اي تحدث به فانه
يكون كاذبا اذا قال حدث عني ولم يقل سمعته فلا يجوز للغير ان يروي عن الشيخ في هذه الصورة اصلا المرتبة السابعة
ما يفهم من قول العلم ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ الراوي لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي
ويقال ان هذا القسم من الاجازة ظاهره الكذب اذ ظاهره ان الشيخ اباح له ان يحدث عنه بلا تحديث وهو ذلك
اباحة الكذب لكن في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني اقول الفرق بين حدث
عني واروه عني ليس الا بحسب الاصطلاح اذ جعل الاول للتحديث والثاني للرواية على انه يحقق [illegible] من معنى اروه عني
يقول الشيخ ما صح عندك اني سمعته فاروه عني فان هذا ليس من البعيد على ان كثيرا ما يقول الناقل عن شيخه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعد في المراتب اعلم ان رواية الائمة المعصومين كرواية الرسول ولا تجري المراتب
المذكورة في [illegible] البحث الثاني في المرسل المرسل هو قول غير الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وانما
عرفوا المرسل بقول غير الصحابي لان قول الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وآله الظاهر منه السماع منه صلى الله عليه وآله
الاقوى عدم قبوله لان الشرط هو عدالة الاصل غير معلوم كذا قال الشافعي وخالفه مالك وابو حنيفة وقبلوا المرسل [illegible]
وانما قال عدالة الاصل ليست معلومة لانه لم يوجد الا رواية الفرع وذلك غير كاف في اثبات عدالته لان الرواية
عنه ليست تعديلا اقول [illegible] اذا قال العدل قال رسول الله صلى الله عليه وآله يحصل الظن انه ظهر عنده صحة الرواية
في الوسائط والا لا يجري [illegible] العدل على نسبة القول اليه صلى الله عليه وآله لكن في الاصول ان غرض الشافعي من قوله
ان المرسل لا يقبل انه اذا جهلت عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن كون ذلك الخبر صدقا ما لم ينضم اليه قرينة اخرى
توجب الظن بصدقه بخلاف ما اذا انضم دليل يدل على صدقه فانه يجب العمل به قال الشافعي لا يقبل المرسل الا
ان رجحه الاول ان يسنده غيره او ان يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان
يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا رواية عن عدل اقول حصر الدليل في تحققه [illegible]

لان الراوي اذا كان معلوما ان شيخه فلان وارسل فعند عدم اسناده فنقل الفصول اولى في الشرح العضدي الحق ان
الراوي ان كان ممن نقل من ايه نقل الحديث يقبل مرسله والا فلا لان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا
فيما بينهم ولم ينكر احد فكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان قيل
لو كان كما ذكرتم لكان ذلك اجماعا فكان المخالف له خارقا للاجماع فيكفر او يفسق قطعا واللازم منتف بالاتفاق الجواب
كون المخالف مكفرا او مفسقا انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الثابت بالاستدلال والادلة الظنية فلا وفي ايضا
ان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان جزم الراوي في المرسل بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله تدليسا والكذب
وهو بعيد من ائمة النقل اقول لو صح هذا لزم ثبوت الاجماع بعدم الانكار وهو ليس باجماع وايضا لو تم هذا
الدليل اثبت الاعم من الدعوى اذ يلزم ان كل عدل اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يكون مرسله
معتبرا اذ العدل لا يكون مدلسا وايضا في الشرح العضدي قالوا لو قبل المرسل لقبل مع الشك
فيه واللازم منتف بيان الملازمة انه لو سئل الراوي عن الذي روى انه عدل ام لا لجاز ان لا يعدله كما يجوز ان يعدله
الجواب ان هذا الاحتمال انما يأتي في غير ائمة النقل واما فالظاهر انهم لا يخبرون الا عمن لو سئلوا عنه لعدلوه
هذا كلام الشرح العضدي وقوله حتى لا احتمال ان يعتقدوا في شخص انه عدل وليس كذلك كثير لكن الغالب ان
الاصل عدم ذلك فيحصل الظن بالرواية فيعتمد عليه اذا لم يكن مخالف للرواية احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة
بان الفرع اذا نقل الحديث لا يجوز له ان يخبر عن الرسول عليه السلام الا وله صحة الاخبار عنه صلى الله عليه وآله
وهذا اذا يكون ظانا بصحة الخبر وانما يكون كذلك اذا ظن العدالة اقول قد يكون الراوي غير عدل ولكن
يعتقد الناقل منه مع غفلة الناقل فيروي مرسلا لانه اعتقد ولا راوي يعتمد عليه ومن هذا القبيل الحديث المتواتر
عند المحدث دون غيره ولان علة التثبت هو الفسق لقوله تعالى ان جاءكم الآية منتفية فيجب القبول اي قبول قول
العدل ولان المسند الذي ذكر في صورة السند بان يقال عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله
جاز ان يكون مرسلا فانه يحتمل ان يكون بين فلان وفلان راو لم يذكر فلا بد من التفحص كما اشار اليه بقوله لان قول
الراوي عن فلان جاز ان لم يره او سمع فلا يقبل الا ان يتفحص بان يسال انه هل بينهما واسطة فيعلم انه لا واسطة
فيعتمد والجواب عن الاول انه ليس محل اخبار الراوي عن الرسول صلى الله عليه وآله على ظن انه قال اولى من جزمه على
انه قال وفيه ان الظاهر من كلام الراوي العدل انه يقول على سبيل الاخبار وهو ظاهر والجواب عن الثاني
انه قال والاجماع انما على التثبت اذا علمت العدالة كما مر تفصيله ومن الثالث ان قول الراوي الصاحب عن فلان
يقتضي ظاهرا الرواية عنه بغير واسطة وهو ظاهر اي اذا قال الناقل الصاحب للراوي وقد طال صحبته مع الراوي
عن فلان واراد به الراوي المذكور المعلوم صحبته طويلا يقتضي هذا القول الرواية بلا واسطة فلا يحتاج الى الاستفصال
ولو اسنده غيره قبل اجماعا اذا اسند بعض الرواة الخبر الى النبي صلعم وارسله البعض قبل الرواية اجماعا المانع من تقبل

المرسل نظرا به واما مع غيره فعدم المقتضي لقبول هو اسناد العدل الى العدل الى النبي صلى الله عليه وآله موجود والمانع مفقود اذ
ارسال البعض ليس بمانع ولا مانع غيره لجواز ان يكون مرة مرسلا او متصلا لكن في بعض الرسائل يطول ان كان يحتج عدالته
وكذا اذا ارسل تارة واسند اخرى كما ذكرنا ولو وصل الراوي الرواية الى النبي صلى الله عليه وآله ووقفه غيره ولم يوصل الى
النبي صلى الله عليه وآله فهو متصل لحصول الاتصال باتصال ذلك الغير البحث الرابع تجوز نقل الحديث بالمعنى اختلفوا في
جواز نقل الحديث بغير لفظ صدر من الرسول صلى الله عليه وآله فذهب بعض المحدثين وابن سيرين الى منعه وجوزه الحسن
البصري وابو حنيفة بشرائط ثلثة احدها ما اشار العلامة اليه بقوله اذا لم يقصر لفظ الراوي بان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل
في افادة المعنى وثانيها عدم الزيادة والنقصان بان لا يكون في الترجمة زيادة ولا نقصان وثالثها المساواة في الجلاء
والخفاء لان الخطاب يقع تارة بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار استاثر الله بعلمها لان الصحابة لم ينقلوا الفاظه
عليه السلام ولم يكرروها لكذا القران فعلم انتصارهم على المعنى ولانه يجوز التعبير عن الحديث بالعجمية فبالعربي اولى وفيه ان
القرآن يعبر بالعجمية مع انه لا يصح الاكتفاء بالمعنى واحتج ابن سيرين وبعض المحدثين بقوله عليه السلام رحم الله امرأ
سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع انما هو نقل اللفظ المسموع
ونقل الفقه الى الافقه يستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه اذا كان للفظ الحديث نكات دقيقة ويكون الناقل غير عارف
باسرار البلاغة فلا يجوز التغيير قطعا ثم ادعاء القدر المشترك المفهوم من اللفظ على كل حال ودرك خصوصية اللفظ يحتج
الى الرواية والفقه يمكن حمله على المعنى اللغوي كما يصح حمله على مسنده شرعية ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات
اي كثرة طبقات الرواة ربما استحال المعنى اي خرج عن كيفيته فان النقلة يعبرون عن لفظ الى لفظ فيختل المعنى
الاول كما يختل لفظه في الفصول لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول صلى الله عليه وآله بلفظ نفسه لجاز للراوي الثاني بل
الراوي الثالث في اول بهذا الان الراوي الاول انما غير لفظ الرسول صلى الله عليه وآله والثاني يغير لفظ شخص مثله الى ان
كان ذلك التبديل في الطبقة الثالثة والرابعة يعني ذلك الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في الترجمة
لكن لا ينفك عن تفاوت وان كان يسيرا فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى
بين الكلام الآخر والاول مناسبة والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع المقصود من الاداء كما سمع جميع اللفظ
والمعنى لان من ادى تمام معنى كلام الرجل فانه يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلفت الالفاظ وهكذا الشاهد والترجمان يقع
عليهما الوصف بانهما اديا كما سمعا وان كان لفظهما بخلاف لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم عنه اقول
ظاهر الحديث يقتضي اداء عين اللفظ والحق التفصيل فان الاداء المتعلق بما قد يكون متعلقا بخصوص اللفظ كنقل الشعر فانه
لا يمكن الا بنقل اللفظ وقد يكون باداء اصل المعنى كما في الشاهد والمترجم فاداء كل شيء على طبق ما يتعارف في اداء الاستنباط
فيقتضي اداء اللفظ المسموع بخصوصه ان يشترط والامر المعنى المعلوم انه كان في ضمن لفظ الرسول عليه السلام ودقيق ذكره
نظرا الى الشروط الثلاثة لا يحتاج الابطال الان القدر المعلوم يحقق ويترك المشكوك فلا يلزم ما ذكروه الا ان يقال

يحقق الشروط في الفرد المعلوم ايضا البحث العاشر اذا انفرد احد الراوين العادلين بزيادة فان تعدد المجلس اي مجلس
سماع الحديث عن الرسول صلى الله عليه وآله قبلت الزيادة لامكان ذكر النبي صلعم اياها بالزيادة مرة في مجلس واسقاطها في
مجلس آخر وان اتحد مجلس السماع فان كان الذي لم ينقل الزيادة عددا يمتنع ذهولهم عما نقل الزيادة لم تقبل قول راوي
الزيادة وحمل على ان راوي الزيادة يجوز مع عدالته ان يكون سمعها من غير النبي صلعم وظن انه سمعها منه صلعم وكذا
اذا كان ناقل الزيادة اضبط من الراوي وان كان الاول واحدا والثاني متعددا او اثبت بان الراوي او الثاني قبلت
الزيادة ان لم تغير الزيادة الاعراب كما اذا روى الثاني ادوا عن كل حر وعبد صاعا من بر وروى الراوي ادوا عن
كل حر وعبد نصف صاع من بر فالحق انها لا تقبل خلافا لابي عبد الله البصري لان عدالة الراوي تقتضي قبول خبره و
امساك الراوي الثاني عن روايتها لا يقتضي القدح فيه لاحتمال ان يكون حال ذكر الرسول صلى الله عليه وآله تلك الزيادة قد عرض
له سهو او شغل قلب او عطاس او فكر او دخول انسان اوجب الذهول عن استماع مثل الزيادة واذا وجد المقتضي للقبول
الخبر خاليا عن المعارض وجب قبوله فان السهو على الانسان اظهر من توهم السماع لما لم يسمع وان تساويا لو انعدم السهو في جانب راوي
الزيادة دون الممسك لان الغالب على الظن ان يكون راوي الزيادة ابعد عن السهو لان ذهول الانسان عما سمعه
اكثر من توهم ما لم يسمع انه سمعه كذا في المحصول الا انه يقول الثاني للزيادة انه ابعد عن السهو لان ذهول الانسان عما سمعه
ان انتظره صلى الله عليه وآله بعد كلام الثاني اي متن الحديث ثم اثبت بغيره كما اذا قال الممسك انه عليه السلام
وقف على فوره في سمت السماء العشر ثم اثبت بعد الكلام مع انتظاره له فهنا يتعارض القولان فالترجيح اي لا بد
من ملاحظة امر ونقص امر ليكون مرجحا والعمل بالراجح وكذا ان غيرت الزيادة الاعراب كما في قوله عليه السلام ادوا
عن كل حر وعبد المقصد الحادي عشر في القياس وفيه فصول ثلثة الاول في مقدماته وهي ما يتوقف عليه مباحث
الاتية وفيه مباحث الاول في ماهيته وتعريفه وهو في اللغة في القاموس قاسه بغيره وعليه قدره على مثاله وعرفا
تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما في القاموس التعدية الاجازة وانفاذ الحكم اعم من كل
قضية ويمكن حمله على الاحكام الشرعية لان الكلام فيه قال في الشرح العضدي القياس التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة
فرع الاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته
في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل فيما
اذا كان امر مشترك لا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان يستلزم الحكم ويسمى علة الحكم فلا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل
ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل مثل الحكم في الفرع
وهو المطلوب مثاله ان يكون المط ربوية الذرة فيدل عليه بمساواته للبر فيما هو علة ربويته للبر من طعم او قوت او كيل
فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس انتهى قال العلامة التفتازاني وربويتها يكون ثابتا
يلزم فيه التناقض لرجع الى واحد من الاحكام الخمسة ويمكن ان يجعل من قبيل خطاب الوضع فلا يحتاج الى ارجاعه الى الخمسة

في القياس

وهنا ابحاث الاول ان الدليل على ما ذكر في الشرح العضدي في اول الكتاب هو المفرد عند الاصوليين وهو ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وفي اثبات حدوث العالم الدليل هو العالم ووجه الدلالة هو التغير الذي يسميه المنطقيون
الحد الاوسط والدليل في صورة القياس الخمر حرام لانه مسكر كالنبيذ ووجه الدلالة هو الاسكار وقد يكون المركب
القياس بالسوية باطلاقه ليس دليلا باصطلاح الاصوليين وكذا التعدية وان ذكره وبيان الاركان وتغايرها في
وقت بهذا الاصول والمنطق ان في ان النظام ان القياس عبارة عن مساواة الاصل والفرع او العكس كان يحصل ان
علة الحكم في الاصل كذا وهذه العلة متحققة في الفرع فيكون الحكم متحققا فيه وايضا ولا يخفى ان هذا اهول وان الاول
لا ان في متونه باب واما الثاني فيرد عليه الثالث ان الاصل والفرع في درجة القياس في المعرفة والجهالة فتعريف
القياس بهما تعريف بالمساوي الرابع ان الحرمة مثلا في الخمر لا نظر الا لمن متنوعه من غير نظر الى خصوصية المحل
فلا يكون اثباتها مثلا بل اثبات عين الحرمة سيما في نظر الفقهاء فانهم لا ينظرون الى الدقائق الحكمية وان قيام
الطبيعة في محلين جائز في نظر الحكيم ايضا الخامس ان يقال المثل عند الحكيم لان عدة الحكم في تحقق
بعينها في الفرع اذا عرفت هذا فنقول الحق في تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما سالم عن هذه الاعتراضات
من الجهة ويمكن ان يقال ان الاصل والفرع اجلى من القياس لكن تتوجه على كلام المصنف اعتراض بالمتعريف
ابن الحاجب في المختصر وهو ان القياس ليس صفة المستدل والتعدية صفة فلا يصح تعريف القياس بالتعدية او تو
القياس يطلق على شيئين احدهما المفرد الذي ذكر الاصوليون وثانيهما في الاستدلال بالقياس كان اشكال
كالي الموافق وغيره والمنطقيين قالوا ان الاستدلال اما من الكلي على الجزئي وهو القياس على اصطلاح المنطقي
او من الجزئي على الجزئي وهو القياس على اصطلاح الفقهاء او من الجزئي على الكلي وهو الاستقراء وهذا شايع
يشهد عليه كتب المنطق والكلام هنا في استعمال تقاسيين والمصنف اجرى كلامه على المشهور كما يجيء في آخر الكتاب ان
التعريف المذكور اما ان يجعل للقياس الصحيح وهو اما على مذهب المخطئة او المصوبة او للقياس الاعم من الصحيح
والفاسد فان جعلنا للصحيح على مذهب المخطئة فمعنى التعريف تعدية حكم في الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما في
نفس الامر وان جعلنا التعريف للمصوبة فمعناه تعدية الحكم الذي في الاصل بزعم المستدل الى الفرع لعلة متحدة فيهما
بزعمه لكن هذا خلاف المتبادر فلا بد من زيادة قيد عند المجتهد كما فعله ابن الحاجب في تعريفه في المختصر فان كل
قياس صحيح عند المصوبة فاذا حكموا به على امر وظهر فساد القياس وحكموا بحكم آخر لا يخرج القياس الاول عن الصحة
ولا يخلو ان جعلنا للاعم على مذهب المخطئة يلزمه قيد بزعم المستدل وفي المختصر والشرح العضدي قيد تعريف القياس
على مذهب المصوبة بنظر المجتهد ويفهم منه ان تعريف القياس مخصوص باستنباط المجتهد وظاهر تعريف المصنف
يعم كل قياس يتحقق الا ان يقال بعضهم نظروا الى خصوصية المقام فخصصوا التعريف بما فيه البحث في الاصول والفقه
وبعضهم نظروا الى عموم مفهومه فعمموه لكل وجه هو موجبها وقال القاضي ابو بكر حمل معلوم على معلوم في اثبات

حكم لها او نفيه عنهما بامر جامع بينهما بين المعلومين سوا كان الجامع حكما شرعيا كالحد وانتفائه او وصفا حقيقيا كالعلة من
حكم كالقتل الذي قال بعض اصحاب الشافعي في قياس الشعر الذي عدم عن الراس الممسوح بالحلق على الشعر الذي
عدم عن الرجلين بالنزع في اثبات حكم لها هو اعادة الواجب من المسح في الراس والغسل في الرجلين والجامع
بينهما هو الحكم الثابت لها بالشرع وهو كون كل منهما بدلا عن المحل او وصفا كالعلة اي جامع بين المعلومين في حكم كما
في قياس الاثم فيمن وجد ماء ولا يكفيه في الوضوء على من كان على يديه جرح لعدو وضع عليه جبيرة في اثبات حكم لها
هو استعمال الموجود والاتيان بالقدر الممكن والجامع صفة كون الميسور لا يسقط بالمعسور او نفيهما عنهما اي عن
الحكم او نفي الصفة كما يقال في الخطا ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص كما في الصبي اعلم ان القاضي ابا بكر
لم يقل حمل الشيء ليشمل الممكن والمستحيل والمعدوم والموجود ونص في حكم الفرع حيث قال او نفيه عنهما ليظهر شمول
القياس في الحكم الوجودي والعدمي اما الوجودي فكقولنا قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في المحدد واما العدمي
فكقولنا قتل يمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالقتل بالعصا والفرق على التعريف المذكور بالتكرير في الحمل
والاثبات ان اريد بهما معنى واحدا اي ان اريد بالحمل اثبات مثل حكم احد المعلومين للاخر لان الفرع يكون قوله في
اثبات حكم لها او نفيه عنهما تكرارا بلا فائدة والا فلا معنى للحمل اي لا يظهر معنى في التعريف مع ان الحظ في التعريف
يلزم ان يكون ظاهر المعنى واجاب عن ذلك الاعتراض في شرح العلامة بان المراد بالحمل نسبة معلوم الى معلوم
فيكون المراد ان القياس هو نسبة معلوم الى معلوم في اثبات حكم لها الخ واقول الحمل على الشيء اعطاء حكمه له
وذلك يتصور بوجوه فبينه بقوله في اثبات حكم لها الخ فالمراد من الحكم الحكم الشرعي ولا يبعد ان يراد بالحمل الربط
كوقوع النسبة وهو قوله في اثبات حكم اي ايقاع النسبة او نفيه عنهما انتزاعها ولان اثبات الحكم لها ليس
بالقياس اي الظاهر من التعريف ان اثبات الحكم في الاصل والفرع بالقياس مع ان الحكم في الفرع بالقياس وحده
كما قال المصنف فان الحكم في الاصل بدليل آخر لان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت
الحكم في الاصل فرعا على القياس يلزم الدور وقد اجيب بان الاثبات فيهما جميعا بالقياس لا في كل واحد
قال العلامة الشيرازي وانا اظن ان ما ذكره انما يلزم اذا كان قوله بامر جامع متعلقا باثبات حكم لهما اما اذا
تعلق بالحمل على ما هو الحق فلا واقول لو لم يذكر في التعريف قوله بامر جامع ويكون التعريف مجرد قول
المعرف حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما لتوجه الاعتراض المذكور اذ المتبادر من قوله في اثبات
حكم لهما ان القياس يثبت الحكمين حال استدلاله بالقياس لا يقال ان المحمول اذا كان ثابتا للاصل وحده
ثابتا للفرع وحده وثابتا للمجموع اثبات [illegible] للاصل والفرع كما اذا قلت الخمر حرام للاسكار فكذا النبيذ وباقي المسكرات
فنتيجة ان كل مسكر حرام لانا نقول هذا حق لكنه ليس هذا شغل القايس وان كان يلزم من شغله واورد ابن
الحاجب اعتراضا اورده الآمدي وصرح بانه لا مدفع له وهو ان الفرع لا يثبت في القياس بل بعد القياس لانه

نتيجة هو القاضي [illegible] كما عليه حيث اخذه في تعريفه حيث قال في اثبات حكم لها او نفيه عنهما اشارة الى الفرع و
الاصل وهذا دور صريح حيث جعل القياس متوقفا على حكم الفرع المتوقف عليه واجاب ابن الحاجب عنه بان ذلك
انما يلزم لو توقف معرفة القياس ومعرفة ماهيته على معرفة حكم الفرع ومعرفة ماهيته وهو لا يتوقف على معرفة ماهية القياس لا يتوقف
ولا حصوله قال العلامة الشيرازي وغاية الامر ان حصوله موقوف على حصول القياس وهذا ليس من الدور في شيء
وهذا الكلام الاعتبار عليه الا ان الشارح المحقق اخرجه عن حد الاستقامة حيث جعل اعتراضا باعتبار اخذ الفرع
اذ معرفته تحتاج الى معرفة القياس وهو دور واقول ليس الدور باحتياج معنى مفهوم القياس الى الاصل
الفرع انما الدور باعتبار اخذ الفرع في قوام القياس حيث يلزم اعتبار في افراد ان الحكم الذي هو نتيجة القياس ثمرة
لا جزؤه وفرع يلزم الدور هذا كلام الآمدي وابن الحاجب والعلامة الشيرازي في جعل كلام الآمدي على شيء اخرجه
عن حد الاستقامة هو الجواب ان يقال ان الحمل في اثبات الحكم للاصل والفرع لا يدل على ان الفرع داخل في قوام القياس
او متوقف عليه فلا دور ولان القياس الخ اي مما يخرج عن التعريف لان الصفة قد تثبت بالقياس كقولنا اسم علم
قد علم زيادته فلم يلحق به فلا نعرف القياس باثبات الحكم خاصة لان الحكم الثاني في مقابلة الصفة فيكون الحكم
الاول ايضا كذلك فلا يكون القياس شاملا لحمل معلوم على معلوم في اثبات صفة لها فلا يكون التعريف جامعا
واقول الحكم الاول واحد الاحكام الخمسة الا ان [illegible] فيه بخلاف الجامع فانه يعم الحكم الشرعي والصفة التي لا يكون
حكما شرعيا كما يقال [illegible] هذا الفاسق لا [illegible] ولذلك [illegible] الصفة المشتركة التي هي الجامعة
وقد يكون الجامع غير الحكم الشرعي كالطعم في الربا [illegible] ان الطعم اذا كان مخصوصا بالشرع يلزم ان يكون في
الحكم الشرعي غير الاحكام الخمسة ويمكن ان يراد منه سلب الحكم الشرعي وان استلزم حكما آخر ولان اثبات الحكم او الصفة
او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر في الحد لان المعترض [illegible] القياس هو الجامع من حيث هو جامع ولا انقسام ولا انفكاك
ماهيته عن كل منهما [illegible] هذه الماهية لا يدخل في حدها [illegible] لو وجب ذكر اقسام الجامع لوجب ذكر اقسام الحكم و
الصفة ايضا وهو [illegible] لكان الحد فاسدا واجيب عنه بان ذكر اقسام الجامع لم يكن لتوقف القياس عليه حتى يقال انه
التعريف لوجب ذكر الاقسام بل زيادة في التوضيح ولئلا يتوهم كون الجامع صفة ثبوتية كما في العلل العقلية وذلك على الاطلاق
بالحدود ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر اقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه بل اقول [illegible] الاستغناء عن
ذكر امور عرفت ماهيته فان الحكم والصفة افرادهما غير منحصر على ان الحكم قد عرفت ان المراد فيه هو الحكم الشرعي بخلاف
الجامع فانه اعم فلذلك [illegible] لئلا يتوهم ان جامع الحكم الشرعي يلزم ان يكون منحصرا في الشرع [illegible] السؤال [illegible]
الاجمالي كاف في التعريف تعيين الطريق فان زعم ان [illegible] ذلك الاقسام [illegible] غير [illegible]
وهو تفصيل الاقسام مقصود صحيح فكان اولى اقول جواز التفصيل في البعض دون البعض ترجيح من غير
مرجح ويمكن ان يجاب ان التفصيل في البعض قد يكون اولى ويكفي في حصول المطلوب ولم يلزم الترجيح من غير

مع وقال ابو الحسين البصري في تعريف القياس انه تحصيل حكم الاصل وهو الخمر في الفرع وهو النبيذ لاشتباههما في علة
الحكم والنبيذ في علة الحكم وهو الاسكار عند المجتهد اي تحصيل الحكم في الفرع وتعديته من الاصل الى الفرع لاشتباههما
في بعضهما في علة الحكم عند المجتهد سواء كان واقعا في نفس الامر او لا اقول هذا التعريف وتعريف القاضي
متوجهان بما ركب من النظر والاستدلال ومحل النظر فانه يصدق على الجميع وايضا لا يخفى ان هذا التعريف ادور
والاول لا يخفى لان الاشتباه يتحقق في الفاسد وكذا الثاني لان القياس الفاسد لا يوجب تحصيل الحكم في الفرع
ويمكن ان يقال ان صاحب هذا التعريف كانه يرى راي المصوبة فلزم هذا التعريف ووضعه هو تعريف القياس الصحيح
عند المصوبة ثم الظاهر ان هذا التعريف لا يشمل مطلق القياس لتخصيص الاشتباه بالمجتهد البحث الثاني في
اركانه اي اجزاء القياس وهي اربعة هذا لا يصح على اصطلاح الاصوليين كما اشرنا الا ان يتحقق في اجزاء
الاصل كالخمر والفرع كالنبيذ والعلة كالاسكار والحكم كالحرمة اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم
المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم اي حكم الاصل المعتبر في القياس ركنه والنص قوله تع
انما الخمر الاية والقياد عليه النص ركنا ابعد من اعتبار الاول فان الاول جزء في اصطلاح المنطقيين بخلاف الثاني
وقيل اي مذهب الفقهاء والمتكلم ضعيف لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر
من غير نظر الى الحكم الذي هو الحرمة والعلة التي هو الاسكار فانه لولا حكم الخمر لم يمكن القياس عليه فلا يكون
ذات الخمر من غير نظر الى وصف اصلا كما هو مذهب الفقهاء ولا النص كما هو مذهب المتكلم ويمكن الدليل على ان الاصل هو
الحكم الاصح قيل لا يخفى ان الكلام المذكور لو علم فرع الخمر بالضرورة من غير نص كما زعم المتكلمون لكن القياس عليه وان
لكن هناك محل قبل مذهب المتكلم ايضا ويمكن ان يقال ان المقيس عليه على زعم المتكلم في امثال الخمر كالكوكب
الا ما تحقق بنص ونص خمرا الخمر بالضرورة بمجرد زعم لا يدفع ما قالوا الا انه قال نتيجة القياس قد يصير اصلا
انه ليس بعض الا ان يتم النص في الخمر ونبيذ العصر ان الحكم الاصل يجب ان يكون شرعيا في الاصل الحكم
محل الوفاق وهو حرمة الخمر او علته وهو الاسكار كما لا اقول الاول ان يكون الاصل الخمر الوصف الذي
المقول المقيد الانتساب اي الموضع لو الخمر مع الاسكار فلا يصح تقرير الاصل الا في الفرع العقدي بالكان
التي اجزاؤه في الوجود والتي لا تحصل الا بصور ما ذاتية في حقيقته كمقدمة الموجبة واركان القياس اربعة الاصل والفرع
وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس فلا يكون ركنا اما الاصل فهو المحل المشبه به
الذي ثبت فيه الحكم وثبت حكمه وقيل دليله اذا قلت النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله تع انما الخمر الاية فالاصل
هو الخمر لانه المشبه به او الحرمة لانه حكم له او قوله تع انما الخمر لانه دليله واما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه
الثاني انه حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف يقال وهو دليل القياس والحق ان الاصل ما بني عليه الشيء فلا بعد
في الكل لان الحكم في الفرع يبنى على الحكم في الاصل وهو على محله وعلى دليله فالكل ما يبنى عليه الحكم في الفرع ابتداء او

او بواسطة فلا بعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع اصل الحكم في الفرع والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته والفرع
فالحكم بثبوته في الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته واما الفرع فالحكم
هو المبني والمحل ليس به مجاز او اعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا
الاصطلاح انتهى عبارته اقول يستفاد من كلامهم ان الاصل يجب ان يكون جزءا من القياس وهذا لا يصح
على اصطلاح الاصوليين والنص ليس جزءا على قول المنطقيين فهذا القول غير صحيح اصلا وما قلنا ان الجزئية والركنية
يمكن ان يراد به المعنى المجازي فبعيد عن كلام هذا الفاضل لكثرة تاكيده في اراده الجزء فالحكم اصل اي محل الوفاق
وهو كون الخمر حراما فرع في المتنازع وهو كون النبيذ حراما والعلة بالخلاف اي الاسكار اصل في المتنازع فرع في محل
الوفاق وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا كما هو على مذهب الفقهاء لان
العلة مؤثرة في الحكم كالاسكار فانه مؤثر في الحرمة بخلاف الخمر فانه غير مؤثر كما اشار اليه بقوله والمحل غير مؤثر في الحكم
والفرع عند الفقهاء محل النزاع كون النبيذ حراما وعند الاصوليين الحكم المتنازع فيه كحرمة النبيذ وهو اولى
لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل انما هو متفرع واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق
لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل القياس وفي محل
الاصل الحكم الذي هو فرع القياس فهو اصل فرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء وكما قلنا في الفرع العقدي البحث
الثالث في انه هل يجوز ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا في الفرع العقدي التعبد بالقياس هو ان يوجب
الشارع العمل بموجبه وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين البصري ان العقل دل على التعبد
لان دفع الضرر المظنون واجب عقلا على ما سيجي تفصيله ودليل الشرع عليه على ما في المحصول اختلف الناس في القياس
الشرعي فقال طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به والاولون
قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع اما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على ان السمع دل
عليه ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع احدها انه هل في العقل ما يدل عليه فقال القفال من اصحابنا وابو الحسين البصري رحمه
المعتزلي ان العقل يدل على وجوب العمل به واما الباقون من اصحابنا ومن المعتزلة فقد انكروا ذلك وثانيها ان
وانى ابا الحسين البصري زعم ان دلالة الدلائل السمعية عليه ظنية والباقون قالوا قطعية وثالثها ذهب القاشاني والنهر
واني بالقياس في صورتين احداهما اذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ او بايمائه والثانية كقياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف واما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الاقيسة واما الذي يحيلون التعبد به فمنهم من قال
لا يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقنع بذلك بل تمسك في الحكم
بالقياس بالكتاب والسنة واجماع العترة والصحابة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة ومنع وجودها
في الفرع كان حجة اقول اذا نص الشارع على ان الاسكار مثلا علة مستلزمة للحرمة فيحصل لنا كبرى كلية اي قولنا

كل مسكر حرام فقبول البينة مسكر وكل مسكر حرام فلا يحتاج الى الاستدلال بالقياس الذى اختلف فيه بل نقول في
صورة القياس الذى لا يكون منصوص العلة اذا حصل من الظن بعلية الاسكار للحرمة يحصل من مقدمة كلية هى
قولنا كل مسكر حرام ويحصل النتيجة كما حررنا ان قلت الظن بالمقدمة الكلية انما يحصل بالقياس فيحتاج الى استعمال
القياس قلت كون الاسكار علة للحرمة لا يحتاج الى العقل البينة وهو ظاهر واذا علمت ذلك فنقول ان التعبد
بالقياس على ما نقلنا من الشرح العضدى هو ان يوجب الشارع العمل به وح لا يلزم وجوب العمل بجواز ان يعلم
جواز ان قلت النص الشرعى يقتضى علية الاسكار بالشرع فيكون الاستدلال بالقياس بالشرع قلت الكلام في
ان الشرع حكم بالعمل بهذه الهيئة كما يعمل بهيئة الشكل الاول في الاستدلال ويمكن ان يقال بان المراد بالايجاب
الشرعى اعم من التقرير لا نه قوله لا بد من تنبيه النص بالعلة على علم قياس منصوص العلة فانه يتبع القياس
عليهم انه ليس بمنصوص ابتداء وكذا القياس في تحريم الضرب على تحريم التافيف قوله اوله اذا قال اسمع
لا اقل لهالك فهذا ابلى بالالتزام على تحريم الضرب بديهية والمسئلة الاجتهادية لا يكون بديهية الا ان يقال ليس
كلامنا في المثال المذكور اذ غير مقصود التنبيه من الادنى على الاعلى بالتطرق في الخاص كلام وهو ان الجامع انما يتحقق
في الفرع كالاصل لم يكن جامعا وان تحقق فانه لم يحكم عليه فليس بجامع وان علم فلا يخ انه يعلم بالشرع او العقل و
العقل لا اعتبار به عند الاشاعرة في العلم بالعلة اذ قد صرحوا بان الجامع لا بد وان يكون معلوما بالشرع واذا علم بالشرع
فهو كبرى القياس فلا يحتاج الى القياس المتنازع الذى اختلفوا فيه فملخص هذا الكلام ان النص الذى يستدل
به في سائر الاستدلالات سوى القياس يتحقق في مادة القياس فالاستدلال بغير القياس ممكن في هذه المادة
والاول اذ لا تراع فيه لبطلان القياس والاخير هذه الى المنصوص وقياس الادنى على الاعلى فكيف يجوز التعبد
لو لزم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان مضمون الاية نهى عن القول على الله بما لا يعلم وبه والسنة بعد
الشرع فرع من الاية فنفى السابق يكون لكم الدليل وكذا لو لزم ولا تقف ما ليس لك به علم اى لا تتبع ما ليس لك به علم
وتعم العلم بحيث يشمل الظن خلاف الظاهر خصوصا الخطاب مع النبى عليه السلام وليس من الخصائص اذ لم يعلم
فيه ولو لزم ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقوله ان الظن لا يغنى من الحق شيئا فانه مذكور في
مقام الذم فلا يجوز متابعة الظن الا فيما وقع الاتفاق على العمل به فبقى الباقى ممنوعا لكم الغنى عن العلم والظن
قوله هذه الادلة لو تمت تقتضى عدم جواز العمل بالقياس الا اذا علم العلة بالنص بعينها وكذا في قياس
الادنى على الاعلى وح لا يكون المسئلة فقهية على ما هو في كلامه في كتب الاجتهاد والاعم ان اتباع الظن قد منع عنه
في الاصول وعليه يحمل الايات المذكورة الا ان قول الظن الحجة وقوله عليه السلام ستفترق امتى على بضع وسبعين
بكسر الباء ما بين الثلاث الى التسع وقيل او الى الخمس او ما بين الواحد الى الاربعة او من الاربع الى التسع او هو سبع
وسبعين فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام يدل على النهى عن جواز ابتناء

سورة يونس

١١

١٧٦

الظن بالقياس يجوز في الايات على اتباع الظن بالقياس كما هو الاصل وهذا النص في عدم جواز اتباع القياس مطلقا لا
بما علم قياسا ويمكن ان يقال قوله عليه السلام يقيسون الخ مخصوص بالقياس الذى هذا لا كل قياس فلا يدل على بطلان
القياس مطلقا ولكن يحتمل ما يدل على العموم وقوله هنا احتمال اخر وهو ان القياس تقتضى ان يدخل غير مراد الله
في حكم ما هو مراد الله ومنصوص العلة وقياس الادنى على الاعلى مقتضيان ان يكون الحكم في الفرع مراد الله ومع الاول
غير المراد قياس بالمراد وما ورد اجماع اهل البيت عليهم السلام عليه على عدم جواز التعبد بالقياس فان المعلوم
من قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره واخراج منصوص العلة من الاجماع وكذا قياس الاعلى
الادنى لان العقل يحكم بعمومها فبقى الباقى على حاله وذلك مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات
كايجاب صوم اخر رمضان وتحريم اول شوال مع ان اليومين من المتوافقات وايجاب الوضوء من النوم والبول
مع انهما من المختلفات فالعمل بالقياس مشكل ولان اكثر الصحابة منقولة من العمل بالقياس قال امير المؤمنين
على عليه السلام من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه اى بالقياس وقال عليه السلام
وكفاه القاموس الجرثوم اصله وتجمع مثل ... ... برايه
لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وهذا الالزام لمن يمسح الخف وانكار العمل من
اهل البيت عليهم السلام متواتر من طرق الامامية وقال ابو بكر اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى اذا
قلت في كتاب الله برايى والمراد بالراى القياس لا التفسير بتلك ... ... في المحصول انه لا بكفر لا قوله الكلالة
برايى وقال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراى فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا
يقيسون الامور برايهم وقد تمسك عليهم احد في المحصول روى عن ابى بكر انه قال اى سماء تظلنى الخ ومن اطراف اباكم
الخ وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وعن شريح قال لى عمر بن الخطاب وهو يومئذ من قبله ان
اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما
اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضى وعن على عليه السلام لو كان الدين يؤخذ قياسا الخ ومن
اراد ان يتقحم وهذا ايد الصحابة وعن ابن عباس يذهب الخ وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا
مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احله الله وقال ابن عباس قال الله لنبيه لتحكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال
ابن عباس لو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله ولكن قيل له وان احكم بينهم بما انزل الله وقال ابن
عباس اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه الله ورسوله لا تجعلوا
الراى سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشئ اخاف ان تزل قدمى بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس
ويقول من قاس ابليس وقال الشعبى لرجل لعلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم

الكلال فتنف بعذه الروايات تصرح الصحابة والتابعين بانكار الرأي والقياس بعد اجازة المعمول والتمسك فنظر منه لان الاصل اجماع اهل البيت عليهم السلام ودابا في الوالكتاب كيد ودالالزام احتجوا اي احتج من قال بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي يا اولي الالباب والعبور المجاوزة والقياس مجاوزة من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون داخلا في الامر وبخبر معاذ وابي موسى الاشعري فانه روي ان النبي صلى الله عليه وآله كان انفذهما الى اليمن قاضيين فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فقال صلى الله عليه وآله اصبتما فيكون القياس معمولا به ويجوزه عليه السلام حيث قال ان قبلة الصائم يبطل الصوم ام لا ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه تقرير الاستدلال ان النبي صلى الله عليه وآله جعل مضمضة الماء اصلا وقبلة الصائم فرعا والجامع عدم ترتب المقصود عليهما فان المقصود من الماء شربه فلم يحصل الترتب في المضمضة فكذا القبلة جزء المضمضة ولا يحصل منها المقصود وهو الجماع فكما لا يترتب على المضمضة بطلان الصوم فكذا مع القبلة انا نقول انه عليه السلام ما استعمل القياس لزم ان يكون حجة لوجهين الاول ان القياس به واجب انا في قوله ارايت خرج مخرج التقرير فلولا انه قد تقرر عنده ان العمل بالقياس جاز ان يقال ارايت وقوله عليه السلام للخثعمية لما سالت عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان ابي ادركه الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه انفعه ذلك قال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت الخثعمية نعم فقال صلى الله عليه وآله فدين الله احق بالقضاء فقاس رسول الله صلى الله عليه وآله الحج بالدين حيث حكم بانه كما يجزي اداء الغير في الدين فكذا يجزي في الحج والجواب من الاحتجاج على التعبد بالقياس اما عن الاول فبان المراد بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا الاتعاظ وقبول الوعظ وان قرينة لانه في الاعتبار حقيقة فيه الاتعاظ وسياق الآية يدل عليه على ان اللفظ مستعمل في المعنى اذ سابق الآية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلو حمل الاعتبار على القياس يصير هكذا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا اللازم بالبر واما الجواب عن الوجه الثاني من الاحتجاج فبان خبر معاذ ليس كما روي بل روي بوجه آخر كانهم من قول الخصم حيث انه لما قال رسول الله صلى الله عليه وآله بما يقضي قال بكتاب الله وسنة رسوله فقال صلى الله عليه وآله فان لم تجد قال معاذ اجتهد برأيي فقال صلى الله عليه وآله بل ابعث اليك اكتب اليك في المجهول انه لا يجوز البعث وكيف لا وقد يحدث من الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع وان وردا في واقعة واحدة وهو ان يقال الواقعة ان احتملت التاخير وجب وقفها وان لم تحتمل وجب الاجتهاد او نقول في اول ظهور الاسلام لم يجوز صلى الله عليه وآله الاجتهاد مطلقا اذ المراد باجتهاد الرأي الاجتهاد مطلقا لا العمل بالقياس لئلا يظهر الاختلافات المؤدية الى طعن اليهود والنصارى في الدين وعمل النبي صلى الله عليه وآله كان مع انه لا يجد في واقعة لا يحتمل التاخير او جاز التاخير في كل واقعة على ان الخبر اذا نقل بروايات مختلفة يوجب التوقف فيه كما مر واما الجواب عن الخبر الذي هو سؤال عمر وسؤال الخثعمية فهو ان المراد من قوله صلى الله عليه وآله

فافهم ادام

ارايت اي التمثيل والتشبيه لا القياس لانه عليه السلام الممنوع منه من القياس كما مر من الروايات مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهذا الا يدل على الممنوع بل يدل على انه لا يقع منه غير الوحي على انه صلى الله عليه وآله غير ممنوع من القياس لقول انه صلى الله عليه وآله نص على العلة في حكاية عمر والخثعمية فيكون منصوص العلة وهو موضع لو اشرنا اليه والى هذا اشار المصنف بقوله عليه السلام بين العلة اي الجامع فيهما اي في الخبرين بل القياس والقياسين المستفادين من الخبرين اما الجامع في الاول فانه لا يحصل عند سماع الكلام المذكور وهو عدم حصول الثمرة المطلوبة من مضمضة الماء وقبلة الصائم وفي الثاني كونهما دينا ولا يلزم من كون القياس حجة فيما كونه حجة في ابواب اعني القياس المستنبط العلة لان المقصود حجية القياس في محل الخلاف وان جعل النزاع في الدليل المذكور في ان القياس هل هو معتبر في الجملة ام لا فلا نزاع فيه صرح بانهما حجة واحدة في الشرح العضدي الدليل المذكور فاسد الوضع فان هذه المسألة قطعية لا بد فيها من دليل قطعي وما ذكر اخبار احاد وغايتها على تقدير الصحة الظن والجواب من ذلك بانها وان كانت احادا الا ان فيها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك متواتر وهو كقصة ولا يلزم عدم تواتر كل واحد من الاخبار كما في شجاعة امير المؤمنين عليه السلام هذا كلامه وقوله وسلم ان حجية القياس من القطعيات لا نسلم انه لا بد من دليل قطعي بل يكفي في هذا المقام الظن بالمسئلة فانه يكفي في استنباط الفرع من الاصل فائدة الظن ودعوى انه لا بد وان يعلم كون القياس حجة قطعا غير مسلم فان المقصود استنباط الفرع وهو ظني فلو افاد القياس الظن حصل المقصود من غير علم بكون القياس حجة الا يرى ان العوام مستدلون بالشكل الاول من غير ان يعلموا ان الشكل الاول منتج لا علما ولا ظنا ثم ان دعوى التواتر غير مسلم بل الظاهر خلافه وفي الشرح العضدي الاكثر على ان كون القياس حجة قطعي فانه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة انهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة تحكم ان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد فيكم قاطع على حجيته قطعا وربما هو كذلك فتوقف حجية قطعا فالقياس حجة قطعا فان قيل لا نسلم التواتر فان جميع ما ذكروه اخبار احاد فنقول القدر المشترك وهو ان الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر وان كان التفاصيل احادا وذلك سيم معلوم قولنا قد عرفت ان اكثر الصحابة انكروا القياس ولما انه يقال ان مثل هذا الاجماع يجب الاعادة ثم لم يعملوا بالقياس الا عن كذا نقول مثل هذا الاجماع يجب العادة ثم لم ينكروا القياس الا بقاطع على ان العادة لا تحيل مثل هذا الا ان لا يكون بقاطع وايضا مثل هذا الاستدلال لا يوجب دليلا اذ غير الا ان بعد الاول فيحتمل من ان يكون حق الاجماع كما انه اليه ثم انه لو سلم صحة الاستدلال بالتواتر فهو انما يفيد تمسك جمع من الصحابة بالقياس وذلك يحتمل ان يكون في منصوص العلة او في صنف آخر من القياس وعلى كل حال لم يلزم منه الا حجية القياس في الجملة قطعا ولا يدل على ان كل قياس حجة كما هو المدعى فالقطعية منه في حجية القياس والمدعي هنا حجية القياس كلية وهو ظني فحجية القياس في الجملة قطعي وحجية كل قياس ظني ومن ههنا علم ان المدعى النفوذ والقياس الثاني لا بد فيها تواتر عمل الاصحاب بالقياس في المدعى

بكمال ما ادا النص على العلية ثم تعلم وجود ذلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه قوله ــــ قد مر انه لا يحتاج الى
القياس في هذه الصورة اذ لو قال لو جد المنصوص مع انتفاء ... فظاهر ان هذا الاستدلال بالاثر
على المعلول عن العلة غير جائز ... لا يقول بان الطعم علة تامة او علة مستقلة وقد صرح المص ان علل الشرع
معرفات قال المص في السنابة اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا فهنا ان يكون العلة مطلق الاسكار
او الاسكار المختص بالخمر فان كان الاول لزم وجود الحكم اين وجد اذ يلزم من وجود العلة وجود معلولها و
ان كان الثاني لم يمكن التعدية من نفس كونه مسكرا لانه قد يشترك بين الخمر وغيره فيتغاير الخصوصيات التي بها
يتباين بعض الانواع عن بعض والحكم بما اضيف الى كونه مسكرا او هو القدر المشترك فلا يكون للخصوصية اثر في
العلية قوله ــــ لانه ان يكون الخمر مسكرا مشتركا بين الخمر وغيره وهو ظاهر ولا يمكن ان يكون العلة اي
الطعام وما نص الشارع عليه بكونه جامعا وعلة مطلقا كقصفا قبل الوفاق اي بحكم الاصل والا اي لو كان مخصصا
لم يكن العلة التامة ثابتة وقد فرض كذلك وفيه ما قد مر قوله ــــ قد تقرر عند الاشاعرة على ما ذكر صاحب
التحصيل ان الاحكام قايم بذات الله وليست ثابتة بالنص فلا يتصور القياس لان قيام الاحكام بذات الله
لا يتعقل وايضا لو جعل مجرد الاسكار علة تامة يلزم ان يكون ذات الخمر واما قبل الشرع والذبح ودفع الاطفال
والمجانين اذا العلة التامة هذا احكمها ان قلت لا بد من شرط آخر معلوم من الشرع لكون الشارب مكلفا عاقلا
بالغا فحينئذ يتحقق بشروط آخر فلا يعلم بمجرد تصريح الشارع بكونه لكونه مسكرا الا ان النص بانه علة مطلقا لانه علة
تامة وقياس العرب على ان ... اي قياس الاعلى على الادنى ليس منه هذا الباب اي من منصوص
العلة لان الحكم في الفرع اقوى فلا يكون العلة فيها وحدها الفصل الثاني في طرق اثبات علية العلة في الفرع الفصل الثاني في طرق العلة
كما انه في الاصل وفيه مباحث الاول لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم
في الفرع اقوى منه في الاصل كما في قياس العرب على ان ... وثانيهما ان ينص الشارع على علية العلة الحكم
طريق التعليل في النص اشار الى منصوص العلة وما يكون في الفرع اقوى والمراد بالنص ما يكون دلالته
على العلية ظاهرة سواء كانت قاطعة او محتملة ان الناسخ فالمكون صريحا في الموثرية وغير القاطع ما لا يكون صريحا في
الموثرية واحتج الى نبوت الغالبون بغير الموضعين المذكورين ... اقوى في علية العلة اجامعه ... بين ...
انا اذا وجد والنص في الموضعين اما ان يكون قطعيا في دلالة على العلية مثل قول الشارع لعلة كذا او لسبب
كذا ولموثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا وكذا كل عبارة تفيد العلية صريحا واما ان يكون ظاهرا راجحا
في دلالته لكن لم يبلغ حد القطع وهو ثلثة الاول اللام كقوله تعالى كما في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
والثاني الباء كذلك كما في قوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله والثالث ان في انه كذا كما في قوله صلى الله عليه وسلم في
الهرة انها من الطوافين ... قوله التعليل مع الاجماع اي مع اجماع قطعي الدلالة وظاهر الدلالة كما في قول الله تعالى

كما

لذا وفيه صور اخرى كما لا يخفى قوله بالايماء عبارة المص تقتضي ان يكون الايماء من اقسام النص وجعل الفصول
الايماء قسما مقابلا للنص حيث قال الطرق الدالة على علية الوصف عشرة النص والايماء الى آخر العشرة فقيل النص
والايماء متقابلين فلما فرغ عن النص الاول في النص قال النص الثاني في الايماء وهو في اقسام الانواع الاول
ما اشار اليه المص بقوله كما اذا وقع جوابا عن السوال كما وقع قيل يا رسول الله افطرت في رمضان من غير عذر فقال
الرسول صلى الله عليه وآله عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة للافطار وسمى في الفصول هذا القسم
بالنوع الثاني مع الحكم ... المحكوم عليه فيعلم انها علة لذلك الثاني ما يفهم من قول المص وكما اذا ذكر وصفا لو لم
يكن موثرا لم يكن له فايدة كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له عليه السلام انك
تدخل على فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو
لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير لم يكن لذكره فايدة وهذا القسم سمى في الفصول بما ذكر الشرع في الحكم وصفا
لو لم يكن موجبا لذلك لم يكن لذكره فايدة الثالث ما فهم من كلام المص وكتقريره على وصف الشي المسئول عنه كقوله
صلى الله عليه وسلم اينقص الرطب اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن فيعلم ان النقص بسبب الجفاف علة الحكم وهو عدم جواز
بيع العنب بالزبيب كما لا يجوز بيع الرطب بالتمر وسمي في الفصول هذا القسم بان ينبه تقرير النبي عليه السلام على وصف
الشي المسئول عنه والرابع ما يفهم من قول المص وكتقريره على حكم ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه
الشبه هو العلة كقوله صلى الله عليه وسلم ... في جواب سوال عن القبلة ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته عليه السلام السائل بهذا
التنبيه على عدم افساد الصوم بالمضمضة والتقبيل لانتفاء حصول المطلوب منهما كما مر تفصيله وجعل هذا صاحب الفصول
من القسم الثالث والخامس ما فهم من قول المص وكالفرق بوصف مناط التعليل كقوله عليه السلام القاتل لا يرث
فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق بينه وبين جميع الورثة بالقتل الذي يجوز كونه
موثرا الفارق بينه وبين الاولاد اي ساير الورثة فكذا قول المص وكقوله اذا اختلف الجنسان في الربوية
فبيعوا كيف شئتم مع سبق منع بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز اي جواز
البيع وعدم تحقق الربا السادس ما فهم من قول المص وكمنعه عما يمنع الواجب اي النهي عن فعل يمنع ما تقدم
وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من
يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما وجب عينا السعي ونهى عن البيع علم ان النهي عن البيع لكونه مانعا
من السعي والسابع ان الايماء يدل على العلية ظاهرا وان لم يكن مناسبا في الفصول الحكم المرتب على الوصف مشعر بكونه
علة سواء كان ذلك الوصف مناسبا لذلك او لم يكن مناسبا وقال قوم لا يدل على العلة الا اذا كان مناسبا
لنا وجهان الاول ان الرجل اذا قال اكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء يستقبح هذا الكلام وهذا لا يكون الا لانه يفهم
ان الجهل علة للاكرام والعلم علة للاهانة واشار المص الى هذا الوجه بقوله فانه يستقبح اكرم الجاهل واستخف بالعالم

في النهاية اعترض بان هذا علة الاستتباع اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاهانة
وايضا الحكم في هذا المثال لا يستلزم التعميم في كل الصور واجيب عن الاول بامكان اكرام الجاهل لاخلاق اخر او
صحيح وعن الثاني بان ثبوته في بعض الصور يقتضي ثبوته في الجميع دفعا للاشتراك المخالف للاصل وفيه نظر فان
الثاني انما يقتضي بين الجهل والاكرام وتحقق الاستتباع لهذا فقط واما الثاني فانه لا اشتراك هنا لان وضع
اللفظ يكفي مادة واحدة ان الوصف مشعر بالعلية من غير مناسبة وايضا يجب بالوجوه المذكورة وما ذكره في
النقض ايضا ان العلة لا يلزم ان تكون ظاهرة فيلزم ان لا يكون القياس خفيا وقد مر التقى عن الظن فلا يصح اختيار
القياس في الموضعين كليا البحث الثاني في ان المناسبة لا تقتضي العلية في المحصول المناسب ذكروا في تعريف
المناسب شيئين الاول ما يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء
بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون
مظنونا وعلى التقديرين يكون اما دينيا او دنيويا والمنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة
عن الالم او ما يكون طريقا اليها واللذة قيل في حدها انها ادراك الملائم والمضرة ادراك المنافي والصواب
عندي انه لا يجوز تحديدهما لانهما اظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما و
بين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو اظهر منه الثاني من تعريف المناسب انه الملائم لافعال العقلاء
في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة مناسب لهذه اللؤلؤة اي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم وهذه
الجبة تناسب هذه العمامة اي تناسب الجمع بينهما والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح
والتعريف الثاني قول من ياباه هذه عبارة المحصول واقول التعريف الاول يحتمل ان يكون تعريف القائلين
بالغرض في افعال الله تعالى والقائلين بعدم الغرض ايضا لان دفع المضرة وجلب المنفعة محقق في الانسان لانه
ان يدل لا لكون التحصيل والابقاء غرضا وكذا التعريف الثاني على ما لا يخفى ثم ان الوجود اظهر الاشياء على ما حقق
فيكون اظهر من الالم واللذة فيصح تعريفهما به لكن الحق انما يدرك بيان غنيا عن التعريف من عرفها اراد
تعريف اللفظ والمصنف اختار التعريفين بقوله المناسب ما يفضي الى موافقة الوضع تحصيلا او ابقاء كما حررنا
وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات في النهاية قال ابو زيد المناسب عبارة عما لو عرض على العقول
تلقته العقول بالقبول وهذا موافق للوضع اللغوي حيث يقال هذا مناسب لذلك اي ملائم وهو اي المناسب
حقيقي وهو الذي لا يظهر التفحص والتحقيق خلاف المناسبة وغيره والحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية هو اما في محل الضرورة
اولا فلو كان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس بالقصاص والمال بعدم تجويز الغصب ونظائره
والنسب بالنكاح ومنع الزنا والعقل باجتناب المسكرات والدين بنصب الامام الحافظ لحفظ الادلة والجهاد بالـ
سنان واللسان فشرع القصاص هذا لحفظ النفس لقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة والضمان هذا لحفظ المال

والحكم

والحد لحفظ العقل والمال والنسب والقتل يحتمل ان يكون لحفظ الدين كما في المرتد ويحتمل ان يكون لحفظ المال كما في قاطع
الطريق لاجل المال او السارق في آخر الحال ويحتمل ان يكون لحفظ العقل كما في شارب الخمر في المرة الثالثة او الرابعة والتفصيل
المذكور في الفروع وان كان في محل الحاجة من غير ضرورة كتسليط الولي الذي هو الاب والجد على تزويج الصغير
كونه فوات الكفؤ او المصلحة اولى لحفظ الصغير وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو تحري لحري المحسنات ما يحفظه
المروة ويليق به عرض الانسان كالتورع عن مكارم الاخلاق وهي من الشيم وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان لا
يمنع عما عارضه قاعدة معتبرة كتحريم تناول [illegible] وسلب اهلية الشهادة عن العبد لانه نقص عن درجة الاعتبار لكتاب
القليل من حيث انه مناصب جليلة الثاني ان يمنع عما عارضه قاعدة معتبرة كجعل العبد مكاتبا فانه وان
استحسن في العادة الا انه في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير مقبول وان تعلق بالمصالح
بالمصالح وهو الثاني [illegible] الاخروية فهي الحكم العملية اي حكمة عن طريق تكميل النفس والتوجه الى الله بالتخلق بخلافه
[illegible] والانس بالاعمال الصالحة والمواظبة على العبادات لوجه الله تعالى وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو
ما يظهر مناسبته في بادي النظر ثم عند البحث والفحص يظهر الخلاف لكتابة العبد فانه يستحسن ظاهرا وعند التفحص يظهر خلافه
لانه بيع الرجل ماله بماله اذا عرفت هذا اي ما قدمنا من التفصيل فنقول المناسبة لا تدل على العلية لجواز كون العلة
غير ذلك الوصف المناسب اذ لا كان الحكم علة او عدم كون الحكم معللا ابدا فانه لا يتصور العلية مع تحقق الوصف
المناسب وبالخصوص عند ابي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض حيث قالوا
ان افعاله تعالى لا تعلل بالغرض اذ الغرض لا بد وان يعود الى الفاعل فيكون ناقصا مستكملا والتوسيع
ان يكون الغرض راجعا الى العباد [illegible] بالنسبة الى ذاته تعالى [illegible] فان فعله [illegible] اذ كان نفعا
لا يلزم الاستكمال وكيف لا وهو لازم على كل حال وقد عملنا رسالة مفردة في تحقيق ذلك وفي الرجوع اليها
كفاية لكن قال العلامة الشيرازي ان الفقهاء والقائلين بالقياس يقولون بتعليل افعاله تعالى بالغرض مع امتناع
ذلك لكن لا يسعهم ان يقال المصلحة المتحققة في التعليل وانه لم يكن غرضا وكيف لا والقصد صحيح بان [illegible]
معرفات [illegible] ودلالة [illegible] القول بوجوب علية الوصف المناسب الاجماع في كل فعل [illegible] ودلالة المناسبة على العلية
راي المعتزلة ايضا لتجويز ترجيح احد الطرفين من المريد بمجرد الارادة لا لمرجح عند غير الارادة [illegible] فلا يلزم
تعليل فعله تعالى بالغرض مع ان المعتزلة حكموا بان الفعل انما معللا بالغرض يكون عبثا او المصلحة مجهولة كما في وجوب
صوم آخر رمضان وتحريم اول شوال او كون عدد ركعات المغرب ثلاثا والفجر اثنين وعدد ركعات الظهر اربعا واذا جاز المصلحة المجهولة [illegible]
الحكم بان الوصف المناسب [illegible] كون المناسب علة انما هو باعتبار التعريف لان علل الشرع معرفات فلا
يمنع في ذلك كون الارادة مرجحة وايضا كون المصلحة مجهولة لا يمنع عن ذلك على ان الحكم بعلية المناسب اذا كان
في صورة يكون المصلحة مجهولة لا يمنع من عليته في الجملة في المحصول المناسبة علة معناه ان المناسبة دالة على العلية فيقول

المناسبة تفيد الظن بالعلية والظن واجب العمل بيان الاول بوجهين الاول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد
وهذه مصلحة فيحصل الظن بانه شرع الله تعالى هذا الفعل لاجل هذه المصلحة فهذه مقدمات ثلث لا بد من اثباتها با
لدليل اما المقدمة الاولى فالدليل عليها وجوه الاول ان تخصيص الله تعالى الواقعة بحكم معين لا بد وان يكون لمرجح عائد
الى العبد والا يلزم الترجيح من غير مرجح للاجماع على انه لا يعود الى الله فذلك المرجح العائد الى العبد لا يكون مفسدة ولا يكون
مصلحة ولا مفسدة فهو مصلحة العبد الثاني انه تعالى حكيم اجماعا والحكيم من يفعل لمصلحة اذ الفعل لا لمصلحة عبث والله
تعالى ليس بعابث اجماعا ولقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا ولان العبث سفه والسفه نقص
والله تعالى منزه عن النقص الثالث انه تعالى خلق الآدمي مكرما لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم في تخصيصها ما يليق بالكرم
ملايم لافعال العقلاء مستحسن عندهم فظن اكرام الآدمي يستلزم ظن انه لا شرع الفعل الا لمصلحة فهذه
الوجوه دالة على انه تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد ثم اختلف الناس بعد ذلك يقولون معنى وقد يكون
فالمعتزلة صرحوا انه يقبح من الله تعالى فعل العبث ويجب عليه ان لا يفعل فعلا الا لغرض او مصلحة الهيا والمه
واما الفقهاء فانهم يصرحون بان الله تعالى انما شرع هذا الحكم لاجل هذا المعنى وبهذه الحكمة ولو سمعوا لفظ الغرض يكفرون
فان بدعوه انه لا معنى لذلك السوم الا الغرض وايضا فانهم قائلون بان الله تعالى لا يفعل الا لمصلحة تفضلا واحسانا وان
لم يكن واجبا عليه واما المقدمة الثانية فهي ان هذا الفعل يشتمل على المصلحة فظاهرة لانا انما نحكم بعلية الوصف
اذا عرفنا كونه كذلك واما المقدمة الثالثة فهي انا لما علمنا انه تعالى لا يشرع الحكم الا لمصلحة وعلمنا ان هذا المعنى مصلحة
حصل من الظن ان الداعي لله تعالى الى شرع هذا الحكم هو هذه المصلحة فهذا اسند لوا عليه من وجهين الاول ان المصلحة
المقتضية لشرع هذا الحكم لا هذه المصلحة لو فرضنا لاجاز ان يكون غيرها الا ان ذلك الغير اما ان يكون قال عينا ان كان مقتضيا
لذلك الحكم او ما كان مقتضيا له في الازل والاول باطل والا لكان الحكم ثابتا في الازل لكن التكليف بدون المكلف
محال فتعين الثاني وهو انه ما كان مقتضيا لهذا الحكم في الازل وذلك يفيد ظن استمرار هذا السلب عملا بالاستصحاب
الاستصحاب من ان العلم بوقوع امر على وجه مخصوص يقتضي ظن بقائه على ذلك الوجه ابدا واذا ثبت ظن ان غير هذا
الوصف ليس علة لهذا الحكم ثبت ان هذا الوصف علة للحكم ولئن انا ادعينا الا الظن والثاني ان العلم يكون الحاكم
حكيما مع العلم باشتمال الحكم على هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد الظن ان الحكيم انما شرع هذا الحكم لتلك الحكمة واذا
كان الامر في الشاهد كذلك وجب ان يكون في الغائب كذلك بيان انه في الشاهد كذا انا اذا اعتقدنا في ملك البلد
انه لا يفعل فعلا الا لحكمة فاذا رأيناه اعطى فقيرا مالا غلب على الظن وعلمنا ان فقره يناسب دفع المال اليه ثم لم نجد جهة
اخرى تناسب دفع المال حصل الظن بانه اعطاه المال لفقره واما بيان ان الغائب كذلك فان في الشاهد دار الظن مع
حصول ذلك العلمين وجودا وعدما والدوران دليل العلية فيحصل الظن ان العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم باشتمال
هذا الفعل على مصلحة مع الغفلة عن سائر جهات المصلحة علة لحصول الظن بان الحكيم انما اتى بهذا الفعل لتلك الحكمة

ايما

ايما حصلت حصل الحكم الوجه الثاني انا نعلم ان الغيم الرطب مثير للظن بنزول المطر وكذا شرب السقمونيا وكذا الاكل
للشبع والشرب للري وعلى هذا القياس اذا تأملنا الشرائع وجدنا الاحكام والمصالح متلازمين لا ينفك احدهما
عن الاخر وذلك معلوم بعد استقراء اوضاع الشرائع فثبت ان المناسبة تستلزم ظن العلية واما المقدمة الثانية
وهي ان الظن يوجب العمل لانه دفع الضرر عن النفس فهذا تمام الكلام في الدليل فان قيل لما قلتم ان الله تعالى شرع
الاحكام للمصالح قوله تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لا بد وان يكون لمرجح لا يمكن ان يعود الى الله تعالى فيكون عائدا
الى العبد قلنا اما ان يدعى ان التخصيص يحتاج الى المخصص او لا يدعى وعلى التقديرين لا يمكن القول بتعليل الاحكام
بالمصالح اما على القول الاول فلان الله تعالى على مذهب الاشاعرة خلق الكفر والمعصية وعلى القول به لا يمكن رعاية
الحكمة ومصلحة العبد واما على القول الثاني فيمتنع تعليل الاحكام بالمصالح وكيف لا وهي اذن قاطعة على عدم تعليل الاحكام
بالمصالح وهو انا نحيل افعال العباد من الكفر والمعاصي من الله تعالى وليس فيها مصلحة العبد وكذا اذا جوز التكليف بما
لا يطاق بل هو توفد في الا لب لا يمكن فيه رعاية المصلحة وكذا خلق الكافر الفقير ليس مصلحة وايضا فخلق الانسان
او لا في الجنة مصلحة وليس في خلقه في هذه الدار مصلحة له ومع هذه الوجوه ليس الغالب على افعال الله تعالى رعاية
مصلحة العباد سلمنا ان افعاله معللة بمصالح الخلق وان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر
يكفي في ظن كون ذلك الفعل معللا بهذا المصلحة اما الوجه الاول فان مقتضاه على ان الاستصحاب يفيد الظن
واما الوجه الثاني فان مقتضاه على ان الدوران يفيد الظن وكلاهما ممنوعان فالجواب انا قد بينا ان احكامه تعالى
منزه عن الاجل المصالح واما الوجوه التي ذكرتموه لو صحت لقدحت في التكليف والكلام نفيا واثباتا فرع القول
بالتكليف فتلك الوجوه غير مسموعة في المقام وهذا هو الجواب المعتمد الكلام الكافي في هذا المقام من كلام ذكره
هذه الكلام المحصول واقول هذا القائل كانه رجع عن جميع ما قال في تقرير مذهب الاشاعرة واعترف
بان التكليف لا يجامع مع خلق الله تعالى افعال العباد وكذا التكليف بالمحال ونظايره قوله قد ثبت تقسيم البحث المذكور فلا يكون
بالعلية علية المناسب المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره كالسفر في الرخصة والاسلام اعتبره كالنجاسة في الخمر واما
المجهول اي لا يعلم الحكم بان الشرع اعتبره ام لم يعتبره والاول اي ما علم ان الشرع اعتبره قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالنجس
كالاسكار المعتبر في التحريم لان لا يعتبر خصوص الاسكار في خصوص التحريم فان العلة واحدة بالنوع في الخمر والنبيذ وهو الحكم
وهو التحريم واحد بالنوع وانما اختلفا فيهما اي في العلة والحكم بالمحال اقول الظاهر على تقدير كون الحرارات
التي هي بالماء المتفاقمة وقت الغليان انواعا مختلفة ان لا يكون الحرمة والاسكار نوعا واحدا وقد يعتبر تأثير
نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية في التقدم في الميراث على الاخ من جهة واحدة فيقتضيه في التأثير
التقدم في النكاح كما اذا مات ابنه وبقي اخوه فتقدم الاخ من الاب وحده والاخ من الام كذلك والاخ منهما مقدم

الاخ في صورة توريث الاخ فيقاس اذا لم يكن الاب والجد ويكون الاخوة الشقيقة تقدم الاخ من الابوين في الولاية
في النكاح فالاخوة نوع واحد في الموضعين وولاية الميراث وولاية النكاح وولاية النكاح وهو ان يكون النكاح برايه
مخالفة لولاية الميراث هو الاستحقاق والحجب بالنوع وفيه نظر وان اتحدا جنسا لكن ان يحمل على اتحاد الجنس
المصطلح دنوع النوع ولا يبعد ان يحمل على الاتحاد في امر كلي ويحمل الاتحاد النوعي على ما سنذكره وقد يعتبر تاثير جنس الوصف
في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلوة الحائض بالمشقة وقضاء وقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط الصلوة كما تاثير نوع
السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين من الرباعية فالحكم الثابت هو حرمة القضاء في الحائض وفي المسافر
وقد يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب في الحد مقام القذف
لان الشرب مظنة القذف فاعطي حكم القذف في الحد كاقامة الخلوة التي مظنة الوطي مقام الوطي في الحرمة كما
في اقامة مظنة الشي مقامه فالخلوة مع غير المحرم في حكم الوطي في التحريم كما ان الشرب كالقذف في الحد لان الخلوة مظنة
الوطي كما ان الشرب مظنة القذف واقواها اي اقوى الاقسام الاربعة الاول وهو تاثير النوع في النوع في المحصول
ان العلم بحقيقة مراتب عموم اوصاف الاحكام كونها احكاما ثم ينقسم الحكم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب
ينقسم الى عبادة وغيرها والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في الوجوب
اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة وما ظهر تاثيره في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف
اعم اوصافه كونه وصفا تناط به الاحكام حتى يدخل فيه الاوصاف المناسبة وغير المناسبة واخص منه المناسب
واخص منه المناسب الضروري واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها
لما ظن التفات الشرع اليها فكلما كان التفات الشرع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف
والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون اعم
ثم مراتب الاجناس بحسب القرب والبعد متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها فكل ما كان اقرب الى النوع يكون
الظن اقوى مما قلنا في النوع والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه ولم يعتبره فغير معتبر في القياس وهذا
اشارة الى القسم الثاني والمجهول اما ان يكون بحسب اوصاف اخص من كونه مصلحيا اي الوصف الذي
لا يجوز ان يكون اعم من كونه مصلحيا لان الشارع يعتبر المصالح ولا يجوز اعتبار غير المصلحة فلا يعقل كون الاعم من
المصلحي علة للحكم فان ذلك ان المصلحة معتبرة مشهود لها بالاعتبار فلم يبق الا الاخص من المصلحية ان قلت يجوز
ان يكون وصفا مناسبا وبالمصلحية قلت المراد بالمصلحية هي او بما يباد بها لا لان عموم المصلحة معتبر مشهود له
بالاعتبار فلا يجوز التعدي عنه الى ما ليس مصلحيا ولا يجوز ان يكون كونه مصلحيا لانه معتبر والكلام في المجهول
فتعين ان يكون اخص من كونه مصلحيا وهذا يسمى المصالح المرسلة اي المصالح التي لا يعلم ان الشارع الغاها او لا ويجمع

انه

انه المعتبر ويسمى بالمصالح المرسلة لارسالها ان الشارع في الشرح العضدي المناسب بحسب اعتبار الشارع اربعة اقسام مؤثر
وملائم وغريب ومرسل وذلك لانه اما معتبر شرعا اولا واما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع او لا بل
بترتب الحكم على وفقه فقط وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص او اجماع فهو المؤثر لظهور تاثيره في الحكم بالنص
والاجماع وسمى بالملائم الى المناسبة وان ثبت لا بالنص ولا الاجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما
ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم
وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى
ما لا يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم
والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان
يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة ببعض مثاله ان تترس الكفار والصائلون
باسارى المسلمين اذا علم انهم ان لم يرموا استاصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وان رموا اندفع قطعا كلا
اهل قطعوا ان تترسوا بالمسلمين فان قتلهم ليس في محل الضرورة وكذا رمي بعض المسلمين في البحر لنجاة بعض و
كذا اذا ما خيف الاستيصال توجها لانتفاء القولين التفاوت بين كلام المحصول المطابق لكلام المختصر
وبين كلام الشرح العضدي فانه لكن يمكن الجمع بينهما وقسم المناسب ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي
اثر نوع الوصف في نوع الحكم كما مر واثر جنسه في جنسه كقياس القتل بالمثقل على المحدد في القصاص فان خصوص القتل بالجرح
خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم العقوبة من غير نظر الى خصوصية المحل ومنه غير ملائم لا
يشهد له اصل كحرمان القاتل لمورثه من الميراث معارضة له بنقيض قصده ولعدم النص اي القاتل لما قصد تعجيل
اخذ الميراث قبل المورث عارضه الشرع بحرمانه من الارث وتعليل الحرمان بهذا التعليل مناسب لا ملائم
جنس تصرف الشرع لا انه لا يرى الشرع في موضع اخر قد التفت اليه وهو مردود اتفاقا ومن المؤلف والمخالف
ومنه مناسب ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب
يشهد له اصل لكنه غير ملائم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم التناول حماية للعقل ويشهد له
الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب وقد تم تفصيل البحث الثالث في ان الشبه
ليس دالا على العلية في المحصول وقد ذكروا في تعريف الشبه وجوها الاول ما قاله القاضي ابو بكر قال الوصف
اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته واما ان لا يكون مناسبا بذاته لكن يكون مستلزما لما يناسبه واما ان لا يناسبه
بذاته ولا يستلزم ما يناسبه لذاته فالاول هو الوصف المناسب والثاني الشبه والثالث الطرد والثاني الوصف
الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك واما ان لا يكون

كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث هو غير مناسب يظن انه غير معتبر في حق ذلك ومن حيث انه علم تاثير
جنسه القريب في جنس القريب لذلك الحكم مع ان ساير الاوصاف ليس كذلك يكون ظن استناد الحكم اليه اقوى
من عدم ظن استناده اليه والمص اشار الى تعريف القاضي للشبه بقوله الوصف الذي لا يناسب الحكم لذاته ان
كان مستلزما للمناسب لذاته يسمى شبها وان لم يكن مستلزما للذاته يسمى طردا وليس الشبه حجة لانه ليس بمناسب فيكون
مردودا اجماعا فانه اذا لا يلزم من توزيع كونه مردودا اجماعا وقيل هذا اشارة الى تعريف الثاني للشبه على ما نقلنا الشبه
الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بنظر تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه
غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان
ساير الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس الشبه بهذا المعنى الاخص من الاول بل اعم منه للحكم
كالقدم من انه غير مناسب وغير المناسب مردود اجماعا البحث الرابع الدوران اي كلما وجد العلة المشتركة
وجد الحكم وكلما عدم عدم كما اشار اليه المص بقوله وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول اي الاستلزام
في الوجود الطرد ويسمى الاستلزام الثاني العكس وقد يقع الدوران في صورة واحدة كالخمر المستلزم ...
للتحريم وجودا وعدما اي عدم الاسكار بعدها ما لحرمة وقد يقع في صورتين كما اذا رايناه زيدا اغضب غيره ولا حاجة
سابقة ولا عوض لاحق حكمت بتجويد واذا رايناه في صورة اخرى انه نال بهذا الوجه نال نجح فقد دار النجح بهذا
الاعتبار وجودا وعدما فظن ان النجح النظم معلل به وليس الدوران حجة لوجوده في العلة والمعلول المساويين لعلية
في الوجود واجزاء العلة كالجزء الاخير من العلة التامة وشرايط المعلول المساوي ... والمحدود والجوهر والعوض
فان مطلق الجوهر لا ينفك عن العوض ومطلق العوض لا ينفك عن الجوهر ولا يمكن ان يقال ان ... العدد الاول ...
جوهر محقق بدون العوض لانه يكفي في النقض بعض الجواهر وبعض الاعراض اقول فهم من هذا الكلام
ان المراد بالعلة العلة التامة كالموقوف ولاجزاء العلة ... انه لا ينتج في القياس الا العلة التامة ... بعد ابطال عدم
افادة الدوران العلية التامة وكذا باقي الابطالات والمعارضات كالاخوة والاخوة ... والازمان لا ... ويستحيل
انفكاكها عن الاخر واحد المعلولين المتساويين مع الاخر كوجود النهار واضاءة الارض لطلوع الشمس اذ تحقق
الدوران في الامثلة المذكورة مع عدم تحقق العلية اتفاقا اقول حصول الظن يكفي في تحقق القياس
وفي ان الدوران قد يفيد الظن مما لا ريب فيه فمن اراد القدح في القياس لا بد من بيان عدم حصول
الظن مطلقا وذلم يخرج من بيان الابطال البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو قسم غير منحصر كما لو قيل علة
كون الخمر حراما اما كونه ماء العنب او كونه مايعا او كونه في الدن او كونه مسكرا والكل باطل سوى كونه مسكرا والى
هذا اشار المص بقوله وهو حصر الاوصاف في الاصل بالاستقراء الاتفاقي فيها ... وسلب العلية عن كل الا

الا الذي

الا الذي عين وليس طريقا صالحا لجواز الاستقصاء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل اقول
المراد بالحكم احد الاحكام الخمسة ولا يلزم من استناده الى علة غاية التسلسل فان علة الحكم لا يلزم ان يكون حكما
شرعيا وايضا الاحكام المذكورة حادثة على مذهب الامامية والمعتزلة وابن الحاجب اختار ذلك على ما نقلنا
معنى عنه فلا بد لها من علة لامر ان الفاسين قالوا بالعلة الغائية على ما نقلنا من العلامة التفتازاني وايضا
كون كل حكم محتاجا الى العلة لا يستلزم التسلسل وان سلم فهو لازم على كل حال وايضا هذا الاحتمال لا يدفع حصول الظن
كالاشربا وكون العلة غير هذه الاقسام اي لجواز كون علة الحكم غير ما وجد بالاستقراء اقول هذا الاحتمال
لا يدفع حصول الظن وكيف لا ولو صح يبطل الاستقراء او غيره العلة ما وجد ... او ما تركب من بعضها او جميعها او كون الحكم مشروطا — اي لجواز كون الحكم مشروطا
في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع كما ... لا يبطل هذا اصل مجهول غير هذه الاقسام ... بل ما يكون منفصلا عن
هذه الاقسام بحيث لا يكون داخلا فيها ولا مركبا منها اذ لو حمل على الاعم حتى ذكر ما بقي بلا فايدة معتقد بها والحكم
ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بانتفاء الفارق كما في الالحاق بالاكل والاقتصار بالوقاع فيقال كل حكم
المفطر ولم خصوصية الاكل والوقاع فانما حصل المفطر وجب حصول الحكم كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا
كذا وكذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم فيشترك فيه وهو الاستدلال بمعرفة العلية ويسمى تنقيح المناط لما ذكر الحاق
الفرع الوصف المستنبط فاثبات الحكم معللا به يسمى تخريج المناط كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة
علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليها قال الصفي الهندي وهذا دون النوعين السابقين ولهذا انكره الشيعة والظاهرية
وبعض المعتزلة البغدادية واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط هو النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصور
بعد معرفتها في نفسها اما بنص او اجماع او استنباط كما في القبلة فانما مناط وجوب استقبالها وهي معرفة
بقوله تع وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة من جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد
والنظر في الامارات اما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة التي هي مناط وجوب قبول الشهادة وهي
معلومة بالاجماع وكون هذا عدلا مظنون بالاجتهاد واما اذا كان مظنونا بالاستنباط كما في الشدة المطربة التي
هي مناط تحريم الزبيب فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط وقد وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق
المناط اذا علمت العلة بنص او اجماع انما الخلاف فيما اذا علم بالاستنباط كذا في النهاية والاول هو تنقيح المناط — او الثاني والثالث
يرجع الى السبر والتقسيم في الحصول المعروف بين تنقيح المناط وبين القياس وهذا المكن ايراده على وجهين احدهما ان
يقال هذا الحكم لا بد له من موثر وهو اما القدر المشترك اولا والثاني باطل لان الفارق ملغى فيتعين الاول وهذا طريق
جيد لكنه يرجع الى السبر والتقسيم وان يقال العلة اما هذا واما هذا لا يجوز ان يكون الاول فيتعين الثاني او ان يقال
هذا الحكم لا بد له من محل فالمحل هو القدر المشترك اولا والثاني باطل لان خصوصية المحل كالاكل والوقاع ملغى فيتعين
القدر المشترك لكن الثاني ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر اقول السبر والتقسيم

في الوجه الاول انما يفيد علية القدر المشترك ولا يحقق به الاصل والفرع وكيف لا وان ان تقيم الدليل على ان
الخصوصية ملغاة يبقى القدر المشترك كما اذا اتفقنا ان الدليل يقتضي ان الطبع من حيث هي يقتضي ذلك من غير دعوى
الاستواء المعتبر في السبر والتقسيم وبهذا يتجه الوجه الثاني الذي ضعفه صاحب المحصول ح لا يتجه قول العم واطالة
تستلزم اطالة الفصل الثالث في مبطلات العلة اي الطرق الدالة على عدم جواز كون الوصف علة الاول النقض
هو وجود الوصف مع عدم الحكم فيدل على عدم الاستلزام فلا يكون علة فقيل يمنع مطلقا اي اذا وجد الوصف بدون
الحكم سواء كان في المستنبط او المنصوصة يمنع علية الوصف وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقيل
لا يمنع مطلقا اي لا يقدح في المنصوصة والمستنبط وقيل يمنع في المستنبط دون المنصوصة وهو الاقرب وجه الاقربية
انه كالعام يجوز تخصيصه بخلاف المستنبط فانها علة باعتبار المعنى فلا يتصور فيها التخصيص واورد ان العلة
عند العم هو العلة التامة والعلة التامة لا يتصور فيها التخصيص فما خصص لا يكون علة قبل التخصيص اما
اما في المستنبط على تقدير التسليم اي لو سلم حجية القياس الذي عليته مستنبطة فلان علة الحكم ان اعتبر فيها
انتفاء المعارض لم يكن علة الحكم قبله علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا ان قلت هذا بعينه
جار في العلة المنصوصة قلت العلة المنصوصة لفظ ورد من الشرع فيجوز تخصيصه بخلاف ما ثبت عليته بالاستنباط
والى هذا اشار المص بقوله واما المنصوصة فانها كالعام في جواز تخصيصها وفيه ما اوردنا وجوابه اي جواب
النقض لا يمنع وجود العلة التي هي الوصف الجامع في مادة النقض وليس للمعترض اي الناقض ح اي
في مقام الجواب الاستدلال على وجودها فيه اي النقض لان هذا الاستدلال ليس وظيفته انما وظيفة المستدل
يكفيه المنع عن تحقق العلة في مادة النقض فلو اشتغل الناقض المستدل بالاستدلال على تحقق العلة في مادة
النقض كان انتقالا من دعواه الاولى الى دعوى اخرى كما اشار المص اليه لانه انتقال من مسئلة الى مسئلة
اخرى في المحصول لان المعترض لو قال ما دلت به على وجود العلة في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا
لا يتجه لكان نقضا على وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من السؤال الذي
بدا به الى غيره هذا عبارته واقول فيه بحث لان التخلف مطلقا يدل على ان العلة ليست علة في الاصل
فلا يكون انتقالا الى مسئلة اخرى واعلم ان النقض الاجمالي على وجهين الاول التخلف وهو اعم من ان
يكون الدليل جاريا في محل والحكم متخلف او يكون الحكم موجودا او الدليل متخلف لان كليهما يبطل العلية
الثاني ان يكون الدليل مستلزما لمح ولم يتعرض المص كصاحب المحصول الا الصورة الاولى فان النقض في اصطلاح
الاصول مخصوص بهذا القسم ثم ان منع التخلف او الجريان هو طلب الدليل فلو استدل عليها لا يكون
خروجا عن الوظيفة والا يكون طلب الدليل خروجا عنها ح لا يكون اثبات المقدمة الممنوعة انتقالا الى
مسئلة اخرى وقيل له للمعترض ذلك اي الاستدلال كما قررنا واما منع عدم الحكم في مادة النقض لان النقض

مشتمل

الفصل الثالث في مبطلات العلة

مشتمل على مقدمتين احدهما الجريان والثانية تخلف الحكم فللمانع منع كل واحدة منهما ان كان انتفاء الحكم في صورة النقض
التي اثبت المستدل وجود الوصف المجهول فيها مذهبا للمعترض خاصة فلا يتوجه النقض ويكون جواب المستدل على القانون
لان خلاف المعترض في مسئلة صورة النقض كخلافه في المسئلة الاولى اي صورة الفرع ولا يكون مذهبا للناقض فانه يمنع
المنع من المقايس عن المعترض لانه تحكم اي لان المعترض يحكم اي يتوجه حجة القايس فانها كما يفيد تحقق الحكم في الفرع تفيد
في مادة النقض وهو المعنى بقول المص في المسئلتين فلو ساعده المستدل القايس ان نقض عوام ثانيه انتفاء الحكم بان كان
مذهبا له او لاحد العلم الجواب اي المانع فيكون النقض واردا اللهم الا ان لا يدعي الناقض الالزام فانه يمنع من القايس
النقض ولعل هذا لا يكون معتبرا عند الاصوليين والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة لمانع يقدح في عليتها اولى
التخلف لمانع ايضا يمنع من عليتها لان العلة لو وجد فيها منع المانع ايضا لان العلة التامة مشتملة لذاتها فلو لم
يثبت الاستلزام فان كان عدم الاستلزام لامر فهو المانع وهو لا يقدح في العلية وان كان عدم الاستلزام لا لامر قدح
في العلية فانه تخلف لا لمانع فلا يكون العلة التامة علة تامة اما النقض المكسور فهو نقض بعض الاوصاف وبيانه
التخلف فيه فانه لا يقدح في العلية لان العلة هو المجموع ولا يبطل عليه المجموع ما لم يبين انتفاء بعض الاوصاف الاخر
كما اذا قيل لوجوب اداء صلوة الخوف لانه صلوة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا على الصلوة الامن فيقال انه نقض
انه لا تأثير لكون العبادة صلوة في الحكم المذكور لان المؤثر وجوب القضاء وحده فيورد النقض بصوم الحايض فانه
يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه كما لو قلنا في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال
بعتك عبدا فيعترض ان نقض بما لو تزوج امراة لم يرها فان جنس عدم … مبيعا لم النقض اذ لا يكون لكونه مبيعا
مدخل بل وجود المجهولية مشترك بين المبيع والمنكوحة فيتم النقض ولا يندفع النقض بمجرد ذكر مع العلة من القيد مع خلية
نفس الامر عنه بيان لكونه ملغى والكسر نقض يرد على الحكمة وهو بوجودها مع تخلف الحكم كما تقول في الكمال فانه لا يوجب
القصر في الصلوة وفي الافطار مع ان الحكمة في افطار المسافر في دفع المشقة التسهيل لتوسع يريد الله بكم اليسر …
لان الحكم منوط بالوصف الضابط لانه من شرط العلة ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى يكون ضابطا
للحكم لتحكم بوجوده ودليل فانما كالرضا في البيع فنيط بصيغة العقد لكونها ظاهرة في الرضا منضبطا وعدم انضباط
كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى تختلف بالاحوال والاشخاص والازمان اختلافا عظيما ثم ليس كل مرتبة مناطا ولا
يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها وضبطها فنيطت بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة منضبطة
منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومساوية للحكمة او زائدة عليها والحكم ثابت لا يقدح وان لا نمنع قطعا انتفاء المقصود والتخلع
واعتبر المظنة تعجيبا لانتفاء اعتبارها واعتبار اليها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعا كذا في شرح العضد
اقول دعوى اسرح لا تقدح على ضبطها على وجه يندرج تحت قاعدة ممنوعة وايضا الحكم الظاهر هو المنضبط
في الفروع انه لا يعتبر الحكمة بل هي ثالث من الابطالات الواقعة في الطرق الدالة على عدم علية الوصف

عدم ان يتوهم ان ثبوت الحكم بدون ما فرض علة وهو اي ثبوت الحكم بدون ما فرض علة مثل عطاف عليه الوصف لان العلة
توقف عليها المعلول والموقوف لا يحصل بدون الموقوف عليه المستلزم ثبوت الحكم بعد عدمه اي عدم الوصف الذي
فرض علة ووجوده اي وجود الوصف قبل وجوده اي وجود الحكم يستلزم الاستغناء اي استغناء الحكم عنه اي عن
الوصف لانه لو فرض علة تامة لا يمكن التقدم ولا التأخر واقول يفهم من كلام المص ان الانفكاك يمنع العلية اي
عن استلزام الحكم في تجويز التخلف كما مر في المحصول ان الكلام الاصوليين في العلة هنا يرد على احتمالات ثلث
الاول المراد بالعلة التامة الثاني انها علة غائية الثالث انها معرف بمعنى انها دليل الحكم وهذا الكلام واقول
الاحتمالات كلها باطلة اما كونها علة تامة فلان الحكم قد يلزم ان لا يتخلف عن الوازم لان العلة التامة لا يتخلف عنه المعلول
فيلزم حرمة الزنا واباح انه لا يكون المكلف مكلفا بتحريم الخمر في الجنة الا ان يقال الحرمة يترتب على الاسكار بشرط
كون المكلف في دار التكليف عاقلا بالغا غير مضطر فانه يجوز للمضطر شرب الخمر اذا خيف الهلاك ولا يكون العلة غائية
فلان تحريم الخمر ليس غايته الاسكار وكذا تحريم السموم ليس علية الغائية الحمية ولا الهلاك واما المعرف بمعنى الدليل فلان
الاصل معلوم بالنص فلا يكون العلة دليلا في الاصل والمحصول كون العلة معرف بعد لانا اذا اخذنا الحكم في الاصل
معلل بالعلة الغائية استحال ان يكون مرادنا بالعلة المعرف والا لكان معنى الكلام ان الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة
الوصف الفلاني وذلك باطل لان علية ذلك الوصف لذلك الحكم لا يعرف الا بعد معرفة ذلك الوصف فكيف يكون
الوصف معرف واما كونه موجبا ايضا باطل لانه لو كان موجبا لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة وانا لنجد كذا المتقدم
بيان ذلك ان الحكم مع علية المستقلة واجب الحصول لذاته وما كان واجب الحصول لذاته استحال حصوله بغيره لان
الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره فاذا اجتمعت عليه علل مستقلة كان الحكم مع واحد منها مستغنيا عن الاخر وبالعكس
فيلزم استغناؤه عن الكل وهو محال بيان استغناء [illegible] الثاني بهذا السبب [illegible] فان الحكم معها واحد لامتناع
اجتماع المثلين وبتقدير جوازه لا يكون استناد احد الحكمين الى احدى العلتين اولى من استناده الى الاخرى
وكذا اذا اريد بالعلة الداعي لان الداعي بالحقيقة ايضا فاعل لعلة الى [illegible] فيلزم ان يكون موجبا [illegible]
واجاب صاحب المحصول بان المعتزلة يفسرون العلة تارة بالموجب وتارة بالداعي ويحتاجون الى الجواب عن هذه الاشكالات
التي تقدمت والكلام في ذلك طويل واما الاشاعرة فانهم يفسرون العلة بالمعرف فيجيبون عن قول الاب بان الحكم معرف
الاصل بالنص ولا يمكن كون الوصف معرفا له ويقولون ان ذلك الحكم الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع
الحكم وعلى ذلك التقدير لا يكون ذلك تعريفا للمعرف ثم اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم
فان الدليل لا ينفك عن المدلول ولخص صاحب التحصيل جواب المحصول المذكور بان معنى المعرف هو الوصف في الفرع دون
الاصل واقول هذا ليس بصحيح لان العلة علة اولا في الاصل ثم في الفرع فاذا اريد المعرف يكون معرفا في الاصل
والفرع اذ لا يتعدد معنى العلة في الاصل والفرع فلا يصح القياس واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم

[illegible]

الاصل

الاصل في صورة اخرى لعلة غير العلة الاول قال الاقرب انه اي العكس غير شرط وعدم العكس غير قادح في علية الوصف
١٨٤ للحكم في الصورة الاولى لان الحكم قد يحصل [illegible] بالحكم كتعليل الحرمة تارة بالاسكار واخرى بالسمية [illegible]
والكواكب والحرارة بالنار والشمس لكن اذا جوزنا ذلك تمكن اجزاء القياس من الاصل اما النوع اعلم ان [illegible]
الفقه ومنهاج البيضاوي وقع التوقيف المذكور توجيها لعدم العكس وفي المحصول والتحصيل جعل التوقيف المذكور تعريفا
للعكس وحده وقد يتوهم ان عدم التاثير فرد العكس لان ثبوت الحكم بدون الوصف يستلزم علة اخرى لعدم جواز
الحكم بدون علة اقول [illegible] مذهب من يقول بان علة الى جهة الحدوث لا [illegible]
العلة واما ثانيا فلجواز انه حيث ثبت الحكم بدون الوصف انه ليس بعلة فلا يلزم كونه فرد العدم العكس والفاقع
قول من يقول ان الشيخ لا يصدر من ان كاتب فمعنى ان الكاتب او الكتب لو لا يكون الا من هو اسم الكاتب
[illegible] ومن الحفاظ المعلول بدون العلة فيبطل ما ذكرناه مع اتحاد المحل اي مع اتحاد محل الوصف كالنوم والبول
[illegible] ودارا واردة بالمحصن قال الاقرب جوازه ايضا اي المنصوصة اختلف القوم بعد اتفاقهم على الجواز مع عدم
اتحاد المحل فقال القاضي ابو بكر الجويني انه لا يجوز مع اتحاد المحل مطلقا وجوزه اخرون وفصل قوم وقالوا انه يجوز في
المنصوصة دون المستنبطة وهو اختيار المص [illegible] بجوازه في المنصوصة نظائر فان القتل العمد والعدوان و
الزنا مع الاحصان والردة بعد الايمان قد يثبت واجتمع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب
القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل فان كل واحد علة مستقلة بالنص في ايجاب الوضوء وعدم [illegible]
عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غير [illegible] وبيان اتي في وهو عدم جوازه في المستنبط فلان من المعلوم [illegible] قريبا
يحتمل ان يكون الداعي اما الاعطاء الفقر خاصة والقوى خاصة والفقه خاصة والقرابة كذلك ويحتمل المجموع والاثنان
والثلاثة وبعد الاحتمالات متساوية فيكون الفقر خاصة علة ينافي كون غيره علة او كونه جزء امن [illegible]
وانا يكون احتمال كون كل واحد من تلك الصور عند العقل [illegible] او ترجيح بعضها فان كان الاول امتنع
حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة وان كان الثاني ففي ذلك الترجيح يحصل [illegible] المناسبة
لان ذلك مشترك بين الاحتمالات ويجيء ان يكون العلة هو الراجح دون المرجوح اقول هذا الكلام المحصول وفيه ان العلة
هنا هو المعرف والتعدد المعرف في صورة الثالث وهي جائز لانها معرفة او باعثة اي العلة اما معرفة او باعثة على الفعل
حينئذ يجاب جميع العلل المنصوصة في محل واحد كقتل المرتد الزاني فان الاشتداد كالزنا في مستقيم النقض والقتل ووجوب
وضوء النائم المحدث فان النوم مستقل في ايجاب الوضوء كالحدث اقول قد مر في كلام المص ان الاجماع علة تامة
وكلامه هنا يوذن بخلافه فان قيل المراد بالباعث العلة التامة قلت الظاهر من الباعث العلة الغائية ولو حمل
على التامة فيه ان النوم ليس علة تامة بل هو شرط [illegible] وايضا وقت اجتماع النوم والحدث العلة التامة
المجموع كما مر في الجزئين من الكل فانه اذا اجتمعا دفعة يكون العلة الكل واذا اتفقا يكون العلة الاول بشرط عدم الثاني

هو البحث الثالث القلب اى من الابحاث الواقعة فى الطرق الدالة على بطلان علية الوصف القلب هو تعليق
على العلة المذكورة فى القياس نقيض الحكم المذكور فيه ويرد الى ذلك الاصل بعينه كما اثبت رابية الحكم فيه قوله هو اى
القلب تعليق نقيض الحكم المذكور فى القياس على تلك العلة المذكورة فى القياس مع اتحاد الاصل وانما اشترط اتحاد
الاصل لانه لو رد الحكم الى اصل آخر كان حكم ذلك الاصل الآخر اما ان يكون حاصلا فى الاصل الاول او لا يكون
فان كان الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها فى اصل
آخر وان كان الثانى كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم
وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما لم يقدح فى العلية لامكان تاثيرها فى شيئين وان تنافيا امتنع اجتماعهما
فى الاصل لانا فرضنا وجودهما فيه فى المحصول منهم من انكره امكانه توجيهه الاول ان الحكم الذى علق القالب على العلة لا بد
وان يكون منافيا للحكم الذى علق القايس عليها والا فلا كان ذلك الامر ثابتا فى المتنازع فيه ذلك الحكمان اما ان يكن اجتماعهما
او لا يكن فان كان الاول لم يقدح ذلك فى العلة لانه لا امتناع فى ان يكون العلة الواحدة حكمان غير متنافيين
وان لم يكن لانا قد بينا ان الاصل الذى يرد اليه القالب والقايس لا بد وان يكون واحدا والصورة الواحدة يستحيل
ان يحصل فيها حكمان متنافيان الثانى ان العلة المستنبطة لا بد وان يكون مناسبة للحكم والوصف الواحد يستحيل
ان يكون مناسبا للحكمين المتناقضين وجوزه الفروع لامكان تنافيهما فى الفرع دون الاصل فيجوز اجتماعهما فى
الاصل خلاصة هذا الكلام تجويز القلب بوجه يستلزم الجواب عن الوجه الاول وتقريره ان القالب يجعل الاصل
بحاله وكذا الوصف الذى جعل علة بحيث لم يلزم تنافيهما فى الاصل لكن يثبت اجتماع المتنافيين فى الفرع
كما اذا قال القايس بان الاعتكاف لبث فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول القالب فلا يشترط
فيه الصوم كالوقوف بعرفة فاجتمع فى الاعتكاف الحكمان المتنافيان من غير ان يجتمعا فى الوقوف بعرفة لان الحكم فى الوقوف
بعرفة على طريقة القايس هو انه يشترط كونه قربة الزيادة على مجرد اللبث والقالب قايل به لكن يقول لا يشترط فى كون الوقوف
بعرفة قربة الصوم كما يعترف به القايس الا ان القايس يقول الزيادة على مجرد اللبث فى الاعتكاف الصوم والقالب يقول كما
ان الوقوف بعرفة لبث لا يشترط فيه الصوم كذا الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم وهذا المثال قلب لتصحيح مذهب القالب
وقد يكون لابطال مذهب الخصم مثاله ان يقول القايس بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بالعوضين كالنكاح
فيقول القالب فلا يثبت فيه خيار الروية كالنكاح وجه وروده ان من قال بالصحة قال بخيار الروية فكان خيار الروية
لازما للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو خيار الروية انتفى الملزوم وهو الصحة قوله المنكرون للقلب انما ينكرون كون
الاصل الواحد والعلة الواحدة دليلا على المتناقضين والمجوزون انما يثبتونه بامور زايدة فلا منازعة بينهما حقيقة
وقد يجاب عن الوجه الثانى بمنع ان المناسبة لا تكون حقيقة بل اقناعية وبالقلب ينكشف انها
ما كانت حقيقية وهو اى القلب فى الحقيقة معارضة فى الفرع العضدى الحق ان القلب باقسامه راجع الى المعارضة لان

المعارضة

المعارضة دليل خصه بخلاف حكم المستدل والقلب كذلك الا انه نوع من المعارضة مخصوص فان الاصل والجامع مشترك
بين قياسى المستدل والمعارض وفايدة ذلك انه اولى بالقبول من ساير المعارضات لانه ابعد من الاحتمال
لان نقض القلب فان هدم دليل المستدل لاداية الى التناقض ظاهر فيه ولانه مانع للمستدل من الترجيح وقال العلامة
التفتازانى لان القلب مانع للمستدل من الترجيح لانه انما يتصور عند بين الشيئين وتقتضى الدليل واتحدهما كما هنا
وقوله يمكن ان يكون الدليل فى طرف نقيض الدعوى اقوى سيما اذا اعتبر نا الزيادة فى الجملة كما سيجئ تفصيله فى المحصول
القلب معارضة الا فى امرين احدهما انه لا يمكن فيه الزيادة فى العلة وفى ساير المعارضات يمكن فيه الزيادة والثانى انه
لا يمكن منع وجود العلة فى الفرع والاصل لان اصله وفرعه فرعه ويمكن ذلك فى ساير المعارضات الا انه لا يمكن منع
اصل المعلل وفرعه وجود العلة فى الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما واحد هذا هو الثانى وعليه الوفق المذكورين على
ما قالوا من المحصول وهو يذكر الحكم الاوجه الاول لانه يرجع ما ذكر فى الوجه الثانى قوله دعوى ان القايس لا يجوز له
منع وجود العلة فى الاصل والفرع ممنوع لان القياس الذى قاسه القالب فى صورة الاعتكاف يمكن فيه منع تحقق العلة بان
يقال لا نسلم علية لا تحقق فانه يمكن للمستدل القايس منع حكم القالب فى الاصل كما فى صورة يقول المستدل ان الصوم شرط فى
الاعتكاف لانه لبث مخصوص لا يكفى فى كونه قربة بمجرده كما فى الوقوف بعرفة ويقول القالب لا يشترط فى الاعتكاف الصوم
كما فى الوقوف بعرفة لانه لبث مخصوص يكفى فى كونه قربة بمجرد كونه لبثا فيمنع المستدل ويقول لا نسلم ان الصوم شرط
فى الوقوف بعرفة قوله نظر ان منع الاصل غير متوجه دايما فان القالب لا بد فى ان العموم شرط فى الوقوف
بعرفة فلا يصح المنع المذكور فى هذه الصورة وقد يمنع العلة فيه بالنقض كما اذا قال لا يكفى فى كونه قربة بمجرد كونه لبثا اذا
لعله محقق فى الاصل ولا يحقق فيه الصوم ويمكن القدح بعدم التاثير ايضا لكن لم يتعرض الحكم لانه يجيئ مقايسة وقلب
قوله بان يجعل المستدل قلب القالب اذا لم يمكن تحقيقه عليه مناقضا للحكم لانه اذا كان مناقضا للحكم يبطل اصل الدعوى
التى القايس فى صدد اثباتها ان قلت المعارضة مع المعارضة غير نافع لان المستدل يتحير او مقصود المعارض
تغييره واذا اتى بدليل يعارض دليل المستدل يصير دليل المستدل فى معرض البطلان قلت قلب القالب اذا قصد به
قلب انه فى نفس اصل القياس من القلب كذا فى المحصول قوله فيه بحث لان معارضة القالب يرجع الى النقض
الاجمالى يبقى القياس الاول كما انه فى منظوراليه ثم القالب قد يذكر القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفى فى اشتراط الاعتكاف
بالصوم لبث مخصوص فلا يكون بمجرده بدون الصوم قربة كالوقوف بعرفة فلا بد من الصوم فيقول القالب لبث مخصوص
مخصوص فلا يعتبر الصوم فى كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران فى الاصل والقلب لا يتنافيان بل يتنافيان
فى الاصل متنافيان فى الفرع اى الاعتكاف فان مقصود من يقول ليس بمجرده قربة انه لا بد فيه من الصوم اذ ليس امرا زايدا
غير الصوم فرع معنى قوله ليس بمجرده قربة انه لا بد فى الاعتكاف من الصوم فيتحقق ان الاعتكاف انه يشترط فيه الصوم
والا يشترط فيه الصوم غاية الامر انه لا بد فى تحصيل الصوم فى الاعتكاف من ملاحظة امر آخر وقد يذكر القالب القلب

لابطال مذهب خصمه امرا كقول الحنفي في المسح على الراس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه وسائر
الاعضاء في المسح والغسل فيقول المعترض انا ليس فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء ومذهب الشافعي انه يكفي باقل وعلم
فيه الخلف ولا تحقيقا وهو ان يستدل على خلاف ما لازم من لوازم مذهب الخصم كما قال في بيع الغائب بيع عقد معاوضة فيعقد
مع الجهل بالعوض وهو المبيع كالنكاح فيقول المعترض الغائب فلا خيار فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد
خيار الرؤية فساد البيع كما هو تفصيله الحكم انه لو صح ان العقد يلزم اجتماع النقيضين اذا استند النقيضان الى الاصل
تامل البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع تحقيقه نصب الدليل في غير محل النزاع والقول بالموجب
لا يختص بالقياس بل يجري في كل دليل واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه كما اذا
قال الشافعية القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب
ما ذكرت من الدليل لكن عدم المنافاة لا يلزم منه وجوب القصاص والذي لزم من الدليل عدم منافاته لوجوب القصاص
والمقصود وجوب القصاص الثاني ان يستنتج ابطال ماخذ الخصم اي ابطال امر يتوهم انه ماخذ الخصم ومبنى مذهبه
وهو يمنع كونه ماخذ المذهب فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالمتوسل اليه من الجراحات القاتلة فيقول الشافعي في المثال المتقدم وهو مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة
لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات انما قد يقول الخصم اقول بموجبه اي بموجب دليلك ولا يلزم
المطلوب وهو وجوب القصاص لان موجب الدليل عدم مانع خاص من وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء
مانع واحد انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي للقصاص الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى
غير مشهورة مثل ان يستدل بقياس العكس مثل ما ثبت انه قربة فشرطه النية كالصلوة ويجعل الوضوء قربة اي الوضوء
ما ثبت انه قربة وكل ما ثبت انه قربة فشرطه النية فالوضوء شرطه النية فالمستدل يسكت عن الصغرى فلا تقول
الوضوء ما ثبت انه قربة فيرد القول بالموجب فيقول الخصم اقول بموجبه واسلم من ايجاب النية في الوضوء فهذا
يرد اذا سكت المستدل عن الصغرى وربما اذا كانت الصغرى مذكورة يتوجه المنع انها لم يكن ظاهرة لا قولا بالموجب
قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع احد المتناظرين اذ لو بين ان المستدل [illegible] او ملزومه او
المبطل ماخذ الخصم او الصغرى حق انقطع المعترض اذ لم يبق بعد الا تسليم المطلوب وان لم ينقطع انقطع المستدل اذ قد
ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه البحث الخامس الفرق في الشرح العضدي هو ابداء خصوصية في الاصل هو شرط
او ابداء ما يتوهم انه عدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل او ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وذلك لا يوجد
لعدمها في الاصل فيكون معارضة في الفرع وعلى القول لا بد مع التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع
في الاصل فيكون الفرق مجموع المعارضتين وقال العلامة الثاني [illegible] لان المستدل ادعى علية الوصف
المشترك والمعترض علية مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء في كون ابداء المانع في الفرع معارضة

فيه

فيه وقيده ان المانع عن الشيء في قوة المقتضي لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المستدل
ويستند الى اصل لا محالة وهذا معنى المعارضة في الفرع وانما يحتاج الى هذا التكلف من حفظ على ما يشير اليه كلام الشارح
من ان المعارضة في الفرع يكون بابداء وصف يقتضي نقيض الحكم والا فقد ذكر الآمدي ان المعارضة في الفرع يكون
بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهرا او بوجود مانع الحكم او بفوات شرط الحكم ولا بد من بيان تحقق
وطريق كونه مانعا او شرطا على طريق اثبات المستدل علية الوصف المعلل به من التاثير او الاستنباط ومع
هذا انظر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا التعرض لانتفاء الشرط في الفرع او عدم المانع في الاصل اما الاول
فلان ابداء الخصوصية التي هي الشرط في الاصل معارضة فيه وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه واما الثاني فلان
بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه في الاصل استشهاد بان العلة هي ذلك الوصف مع عدم المانع
لا الوصف فقط فهو معارضة في الاصل حيث ادعى علة لا توجد في الفرع انتهى كلامه واقول وجود اثبات المانع
في الفرع يكفي في المعارضة في الفرع الا يرى انه اذا تحقق المانع من وجود شيء لا يمكن تحقق ذلك الشيء مطلقا فيتحقق نقيضه
لامتناع ارتفاع النقيضين فيثبت نقيض الدعوى والاقتضاء اعم من اقتضاء العلم فلا يحتاج الى التاويل وبطلان
كلام الآمدي ثم ان المتبادر من كلام الشرح العضدي ان ابداء الخصوصية ليس للعلم بعليتها مستقلة ولا
لكونها جزء علة بل لاحتمال احد الامرين ويكون سند المنع لا معارضة فلا يتم الا بعد اثبات عليتها اما
استقلالا او مدخلية قال في الشرح العضدي في موضع آخر معنى المعارضة في الاصل هو ان يبدي المعترض معنى
آخر يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل بل جزءا اما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء
علة فهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول مثاله ان تعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارضه
بالقوت او الكيل اما غير المستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة فيتحقق استقلال الاول مثاله ان يعلل القصاص في
المحدد بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح لانه لما جاز ان يكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه
بالجارح لم يتعد الى المثقل انتهى [illegible] المشهور ان المعارضة هو اقامة الدليل على خلاف ما اقام الخصم والفرق ليس
الا ابداء الخصوصية اما في الاصل لئلا يثبت علية الفرع او في الفرع لئلا يثبت حكم الاصل له فهي تلك الخصوصية
ان يكون علة او جزء علة فيعارض بهذا الاحتمال القياس الاول بانه لا يثبت علية الاصل او حكم الفرع وبالجملة
هذا منع ثم ان المعارضة في الفرع انما يتصور اذا لم تكن العلة بمعنى الكاشف كما هو مذهب الاشاعرة فانه اذا كانت
كاشفا وتحقق الكاشف تحقق حكم الفرع لعدم تخلف المدلول عن الدليل مع انه هو اي الفرق مبني على عدم تعليل الحكم
بعلتين وقد بيناه جوازه في المنصوصة دون المستنبطة كما مر لكن لا يحتج به وذلك لعلية اذ لا يلزم تعدد الحكم
ان لا يحقق الحكم في الفرع مانع والقول يتعدد الاحكام بتعدد العلل ومعناه لو اسلم الرقيق الا في [illegible] حة
قتل الردة اي اباحة قتله بواسطة الردة دون الزنا والقصاص بواسطة القتل فانهما باقيان واذا عفى ولي الدم

زالت اباحته فلو بواسطة القصاص فيبقى القتل بواسطة الزنا والقول الثالث على السابق بان يقال اجتماع العلل في مقصوره السابق
علة في صورة توهم الاجماع او على المشترك بان يقال القدر المشترك بين الزنا والردة علة لاباحة القتل او ان الكل
كل واحد مشروط بالانفراد كما في اعدام الكل فان كل عدم منفردا مستقل في علية عدم الكل بشرط الانفراد واذا اجتمع
جميع الاعدام دفعة يكون الكل علة ضعيف لان القتل ابطال الحيوة وهو شي واحد فلا يتصور تعدد الاحكام في محل
واحد وليس ابطال الحيوة اذا حقيق متحققين لاباحتين بل باحدهما وتوهم بالاخرى كما حسبه من ذهب الى تعدد
الاحكام في قتل المرتد الزاني القاتل فانه زعم ان للقتل حيثيات له بكل حيثية منه اباحة فيتحقق الاباحات بعللها
وخلاصة الجواب ان القتل امر واحد لا يتصور فيه التعدد نعم كان فيه فوت الوارث الا ان الاسباب متعددة والمسبب
واحد فاذا امتنع بعض الاسباب يبقى البعض علة لانه ذهب بعض افراد الاباحة وبقي البعض اقول
قد تقرر ان عدم المعلول لعدم العلة ويلزم من هذا الكلام ان معنى العلة وحق المعلول بحاله وهو باطل على ان كلام المصنف
في الجواب الاول يقتضي تعدد الحكم بناء على تعدد العلة وبعضه ان تعدد العلة في الاصل والفرع يقتضي حكمين فيهما
فالحكم الاول الذي كان القايس بصدد اثباته لم يثبت ح اذ الحكم الثاني الثابت بالعلة الثانية يكون
حكما اخر فلا يكون دعوى القايس ثابتا بل يبطل دعواه كما هو دعوى الفارق واقول ههنا كلام لا يظهر
الا بعد الوقوف باطراف الكلام فلا بد ان يعلم ان الفارق مستدل معارض للقايس والمعارضة لا تخلو ان يكون
بالمنافاة لنفس الدعوى او بالمنافاة لمقدمة من مقدمات دليل الدعوى وعلى الاول يكون المقصود اثبات
نقيض المدعى وعلى الثاني يكون المطلوب اثبات نقيض المقدمة مثلا اذا قال القايس النبيذ حرام لانه كالخمر في الاسكار
يقول الفارق النبيذ حلال لان الاسكار ليس علة للحرمة الا مع الشدة المطربة الخ او يقول الاسكار علة
مطلقا الا ان النبيذ فيه مانع من حصول الحرمة فيكون النبيذ حلالا فالقايس يقول لا يجمع الحكم بل النبيذ الخ
بجر تعليل الحكم بعلتين لانه اذا جاز يصح ان يقال لا يضر معارضة الفارق لان المعارضة اثبات نقيض دعوى
القايس ودعوى القايس كانت حرمة النبيذ ودعوى الفارق كان حله وهو لا يتم بمجرد ابطال عموم العلة او
مانع المنقول الى الفرع من الحكم الحاصل بعلة الاولى اذ يجوز على تقدير جواز تعدد العلة في الاصل والفرع ان يكون
العلة الاولى مخصوصة بالاصل ويكون حرمة النبيذ لعلة اخرى فلا يلزم من تخصيص العلة بالاصل او اثبات المانع
في الفرع من قبول حكم علة الاصل ان يكون النبيذ حلالا وهو ظاهر فالقايس في هذا المقام مانع لما يدعيه الفارق
من استلزام معارضته حل النبيذ فالفارق يقول في جواب المنع مستدلا بان تعدد العلة يستلزم تعدد الحكم فاذا
تعدد علل الحكم في قتل الزاني المرتد القاتل يلزم تعدد الحكم فيلزم من عدم تاثير علة معينة لحكم الاصل في محل
النقل عدم جواز تاثير علة اخرى في حكم علة الاصل اذ لكل علة معلول اخر فثبت نقيض دعوى القايس وفيه
دعوى الفارق اذ كان حل النبيذ لا يحصل على تقدير اتمام مقدمات معارضته اذ غايته انه امتنع اصل الاول

والحل الثاني حكم اخر وهو غير كاف في المقصود اذ الخلاف حيث كان في مطلق الحل فنقيض دعوى الحل الحرمة او بالعكس
كما قال وليجوز ان يكون مراد القايس الحرمة المطلقة والحل وان احتملت لكنهما حيث ركن في اقتضاء الحل المطلق
ويصح الاستدلال بالوصف الذي على الحل المطلق على تقدير تسليم ان العلتين لا تقتضيان الا نوعين مختلفين
من الحل لانهما اذا اقتضيا نوعين مختلفين اقتضاء القدر المشترك ايضا ثم ان الفارق يقول في باقي الاجوبة
ان تعدد العلل على حكم واحد غير جائز لان العلل المتعددة اذا وردت على معلول واحد لا يكون العلة الا احدهما
او القدر المشترك او المركب من العلل وبناء هذا الكلام على ان العلة علة تامة فلا يجوز على تقدير التوارد كونهما
عللا تامة لان توارد العلل على معلول واحد محال على الاجماع والاتفاق اقول هذا الكلام صحيح لكن
كلام الفارق حيث قال ان علة الاصل متحققة في الفرع غير مؤثر لمانع في الحكم الفرع ينافي ذلك فان العلتان
لا يبقيا شي فان رفع المانع ماخوذ فيه ويمكن ان يناقش بان الحكم الواحد كحل المطلق اذا جوز تعليله
بعلتين يكون العلتان واردتين على الحل المطلق فيلزم توارد العلتين على حكم واحد والحق انه لا يجوز تعدد
العلتين التامتين على معلول شخصي واما الامر الكلي كالانسان فيتوارد عليه باعتبار افراده العلل وكذا الحال
في الحل والحرمة ونظايرهما وح يحل كثير من الاشكالات المتوجهة على المقام وان بقي شي لغرض الاقران هذا
بيان لضعف قول من قال ان في صورة الاجماع السابق علة وملخص الجواب ان السبق خلاف الغرض فان
كلا منها في العلل المجتمعة في محل واحد والمشترك بط اي القدر المشترك لا يمكن ان يكون علة في صورة الاجتماع
لان كل واحد علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له فجعل كل واحد علة ينافي في جعل القدر المشترك علة لها
وفرض السابق اقول فيه ان الاختلاف في العلة فلا يتصور دعوى الاجماع الا ان يراد اتفاق بعضهم و
الاجماع على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا من غير شرط الانفراد كل واحد اقول فيه ان العلية بالاستقلال
ليس بالاجماع فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره والعجب انه فيما حين اورد عليه توارد العلل اجاب بان
العلل معرفات ومما يدعي الاجماع بانها علل تامة اعلم ان الفرق معارضة من غير اشتراط ان يكون فيما كالات
القلب فانه معارضة القياس بالقياس وايضا الفرق يحتمل ان يكون معارضة مع مقدمة من المقدمات المعينة
او الصريحة وح لا يكون لعدم جواز تعليل الحكم بعلتين مدخل في المعارضة اذ المعارضة مع المقدمة يكون بكذا هذه
العلة ليست علة لكذا فوق لكذا اقامة الدليل على خلاف ما اقام الخصم على علية الوصف وكذا المعارضة في
دعوى عموم تاثير العلة في الفرع فان الفارق يثبت عدم التاثير وحاصله ابطال دعوى استلزام القياس للمعارضة
مع مقدمة معينة وهو قول المستدل حيلي مستلزم للمطلوب في الشرح العضدي لنا لو لم تعدد العلل لما وقع قالوا لو
لجاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحد منها مستقلا بالوضع غير مستقل لان معنى استقلالها ثبوت الحكم به قد

فقد ثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلو فرض التعدد في كل واحد في زمان واحد بان يلمس ويمس معا فيلزم ان تقف
اذ يثبت الحكم بكل واحد دون الآخر فيثبت بها وحدها لا بغيرها الجواب لانم لزوم الامرين فان معنى استقلالها
ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم لا بها الا
بوجدها وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم الاستقلال لما هو ظاهر وكذا لزوم التناقض
عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال عند الانفراد وثبوت الاستقلال حال الانفراد
امر ثابت وعند الاجتماع تسميته بالاستقلال مجاز انتهى هذا الكلام ينافي الاجتماع الذي ادعاه المص
فانه لو اريد بالعلة المستقلة المعنى الحقيقي توجه كلام المعترض ولم يندفع به وان اريد الحقيقي فهذا يناقضه وايضا
قد قلنا ان التوارد على الكلي لا ينافي ان يكون مستقلا في افادته حصة من مفهومه ولا يحتاج الى الحمل على الاستقلال
مجازا الفصل الرابع في شرائط الاركان القياس قد مر معنى الاركان والمراد بالاصل والفرع على الطريقة المشهورة
وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان القياس انما يحقق تشبيه الفرع بالاصل في الحكم فلا بد اولا
من تحقق الحكم في الاصل لان تشبيه الفرع به اي بالاصل في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه اي فرع ثبوت الحكم في الاصل
عبارة المص هها ينبغي ان الشبيه يتحقق في القياس قد اصل وان يكون حكمه شرعيا اي حكم الاصل لا بد وان
يكون شرعيا لان البحث في القياس الذي يكون حجة حكما شرعيا كما اشار المص بقوله في الشرعي لا العقلي وهو
لازم من فرض الكلام في الحكم الشرعي اذ يجوز ان يكون الكلام في القياس الذي هو حجة شرعية ويكون الحكم في الاصل
عقليا لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود العلة في الفرع الى السمع واذا استند واحد من
تلك الامور الى السمع يكون النتيجة سمعية كما انتجه المص بقوله فيكون سمعيا وهذا رد لمن قال ان الاصل يلزم ان يكون
حكما شرعيا في الشرح العضدي انه لا يمكن القياس في غير الحكم الشرعي ولا يجوز ان يكون حكم الاصل حكما عقليا
ولا لغويا لان المطلوب اثبات حكم شرعي في الفرع فلم علته وذلك لا يتصور الا بان يكون حكم الاصل شرعيا
في المحصول هذا ضعيف لان ثبوت الحكم في الفرع موقوف على ثبوت الحكم في الاصل وعلى كون ذلك الحكم معللا
بالوصف الفلاني وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فبتقدير ان يكون المعرفة الاولى عقلية يمكن ان يكون
الموقوفتان الباقيتان سمعيتين ومع لا يمكن معرفة حكم الفرع الا بمقدمات سمعية والمبني على السمعي سمعي فيكون ثبوت
الحكم في الفرع سمعيا انتهى المراد بالحكم من قال انه لا بد من الحكم الشرعي في الاصل الوجوب واخواته و
كلام المص كالمحصول مبني على ان المراد بالحكم الشرعي القضية السمعية فلو فرض البحث في الاحكام الخمسة تم كلام
ابن الحاجب وشرحه وان فرض ان المراد بالحكم القضية السمعية يكون كلام المص كالمحصول صحيحا الا انه يتوجه
على المص والمحصول ان الاباحة حكم شرعي وعقلي لان المحصول جعل النزاع في الاباحة لفظيا في كونه عقليا وشرعيا

الفصل الرابع في شرائط الاركان

في صحيح القياس في الاباحة بمجرد النقل من غير استناد الى السمع وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا
فانه لا فرق بين ان لا يكون حكم الاصل اصلا او يكون ثم لكن يكون حين القياس منسوخا انتهى العلة اذا
زالت ثابتة لا يتحقق النسخ اصلا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت في الاصل والفرع كان توسط
ثبت لا يحتاج اليه والا اي وان لم تتحد العلة لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والتاريخ في المحصول
يلزم ان لا يكون طريق ثبوت الحكم في الاصل هو القياس لان العلة التي بها الحق الاصل القريب بالاصل البعيد ان
ان يكون هي التي بها لحق الفرع بالاصل القريب او غيرها فان كان الاول امكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيصير
ذكر الاصل القريب لغوا وان كان الثاني لزم تعليل حكم الاصل القريب بعلتين وهذا يخ اما اولا فلانا بينا ان تعليل
الحكم بعلتين مستقلتين محال واما ثانيا فلانه لا يمكن اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان يتوصل عليه بالعلة الموجودة
في الاصل البعيد ومتى توصل الى ثبوته بتلك العلة امتنع تعليله بالعلة الموجودة في الفرع لان تلك العلة انما عرفت
بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى ومتى عرف ذلك كانت العلة امارة عديمة الاثر فيكون التعليل بها ممتنعا انتهى
يجوز ان يكون الاصل معلوما بالقياس وتجعل اصلا لقياس بينه وبين الفرع انتهى والعلة تكون هي الاوسط ولا يلزم كون
التوسط عبثا مثل قياس البطيخ على البر من حيث انها يطعم ثم قياس التفاح على البطيخ ولا شك ان قياسه
عليه اقرب من قياسه على البر فلا يكون التوسط عبثا ولو سلم ان التوسط عبث لا يلزم عدم صحة القياس غايته الاشتمال
على مقدمة غير ضارة في المط ولا تفيد والاتيان في الاستدلال بغير اللازم لا يبعد لوجه آخر فلا يناسب عده في الاشتراط
ان تفسد العلل المستنبطة قدر حواز وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح في جعل احدهما اصلا
والاخر فرعا وان يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع انما فسد ما في الاصل الا انه لا يعقل تعليله اما عند القائلين به اي بجواز
تعليله اي بالنص او بالاستنباط اي بالعلة المستنبطة لان رد الفرع اليه الى الاصل انما يصح بذلك اي بظهور تعليل
حكم الاصل بالجامع المعين وان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم الفرع حسب الزمان كالتيمم المتاخر عن الوضوء فانه ثبت بعد
الهجرة في المحصول قالوا يجب ان لا يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع كما اذا اريد قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية
لان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة والحق ان يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل
لان قبل هذا الاصل لزم ان يقال كان الحكم حاصلا من غير دليل وهو تكليف بما لا يطاق وما كان حاصلا البتة فيكون
ذلك كالنسخ واما ان وجد قبل ذلك دليل آخر سوى القياس يدل على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على مدلول واحد
غير ممتنع انتهى ولم يلزم ان لا يصح قياس من قدم على الهجرة قبل الهجرة واما قياس من كان بعد الهجرة فيه لا يجوز لانه
لا نية من دليل وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وحده وتقدير الركعات والحدود والكفارات
وكاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة في الشرح العضدي شرط القياس وجود مثل علة الحكم في غير محله فاذا علم اختصا

١٨٨

ذلك قيل انه معدول به عن سنن القياس اي طريقه واباه للتعدية اي جعل ما دل وبما وراءه فلم يحق على منهج القياس
فلا يقاس عليه فمنها ما لا يعقل معناه وينقسم الى قسمين قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه السلام من
شهد له خزيمة فهو حسبه فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلى منه في الفضل المناسب لذلك من التدين والصدق
فانه علم ضرورة ان القاعدة مقررة لم يخرج منها الا هذه الصورة وكالمستثنى معناه وثبوت حكم خلافه في غيرها عداه شرعا كتقطيع
به وقسم لم يخرج عن قاعدة كاعداد الركعات ومقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات ومنها ما لا نظير له وهو ايضا قسمان
قسم لا نظير له لم يعقل معناه كالترخص في السفر اذ علة السفر هو معنى مناسب للرخصة لانه من المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد في محل
آخر وقسم له نظير وهو معقول المعنى كالقسامة ورد تحليف المدعي في القتل خمسين يمينا ومعناه التغليظ في حقن الدماء والامام يعتقد لكن
القتل بغير مشهود اليه ولا لاشتراك الذين لا يراهم ورابع التقوى الملحقة عليه حلفه واحدة وذو علم فيه مصلحة
ولا نظير له اقول بالقياس في الصورة المذكورة لم يتحقق العلة التي هي احد اركان القياس ولا معنى لعدها من شرائط
الاصل ولو عدها كان عدها في شرائط العلة اولى وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان على علة حكم
الاصل فان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما يقال في قتل
عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه باعتبار العلة وان اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي يقول
العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد او الوارث لاحتمال ان يموت عبدا قبل اداء النجوم فمستحقه
السيد وان يعتق حرا يا دا ربعا فمستحقه الورثة لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به بالمكاتب في عدم وجوب
القصاص لان المستحق معلوم والا اي ان ابطلت العلة التي هي الجهالة منعت الحكم عدم وجوب القصاص على القاتل
في الاصل الذي هو المكاتب لانه اي الحكم انما ثبت بناء على هذه العلة التي هي الجهالة فلا ينفك عن عدم العلة او
منع الحكم في الاصل اي الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع الحكم
في الاصل كما لو كانت العلة كونه عبدا او على التقديرين فلا يتم القياس هذا مثال مركب الاصل واما مركب الوصف
فمثاله اذا قال الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالتزوج لا يصح واليه اشار المصنف بقوله كما تقول ان تزوجت
هند فهي طالق انه تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي يمنع وجود التعليق
في الاصل بل هو تنجيز فان صح هذا المنع تعين ان لا يكون الحكم في الاصل معللا بالتعليق بل بالتنجيز واذا تعين هذا بطل
الالحاق اي الالحاق في الصورة المذكورة بالاصل لعدم وجود العلة التي هي التنجيز والا اي ان لم يصح المنع المذكور منع
الالحاق ومنعت الحكم في الاصل وقلت انه يصح كما في الفرع فلا يتم القياس على التقديرين لانه لا ينفك من منع الحكم
في الاصل او منع وجود العلة في الاصل قال الشارح المحقق من شروط حكم الاصل ان لا يكون فيه قياس مركب
وهو ان يستغني عن اثبات الحكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم لكن يمنع ان الخصم يكون لمانع لكون الحكم فيه

معللا

١٨٩

معللا بعلة المستدل وذلك اما بمنعه علية المستدل او وجودها فيه والاول يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف ثم ان الاول
اتفاقية على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل والثاني اتفاقية على الوصف
الذي يعلل به المستدل فسمي بمركب الوصف تمييزا له عن صاحبه بادنى مناسبة اقول ابن الحاجب في المختصر جعل ما
جعله المصنف شرطا للاصل شرطا لحكم الاصل وهو الاولى البحث الثاني في شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة
الاصل فيما يقصد من ذاته فيه اما في عينها كالشدة في النبيذ او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل
اما العين فكما قيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة وهي بعينها موجودة في النبيذ واما الجنس فكما قيس الاطراف على النفس
في القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية وهو جنس لاتلاف النفس والاطراف الذي قصد الاتحاد
فيه يكفي في ذلك ولا يجب ان يكون الجناية في القتل بعينه هو الجناية في الاطراف ومساويا له في الحقيقة وذلك لان
تعدية حكم الاصل الى الفرع لاشتراكهما في العلة واحد الامرين يحققه واما اذا لم يكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها
فلا اشتراك اقول جعل هذا الشرط من شروط العلة انسب وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل فيما يقصد
له اما في عينه اي عين الحكم كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد واذا قيس القصاص في
النفس في القتل بالمثقل عليه في القتل بالمحدد فالحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو القتل او في جنسه كاثبات ولاية
النكاح للصغير من الابوين كما قيس على اثبات ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية واما اذا اختلف
الحكم لم يصح قياسه كما قال الشافعي يوجب الظهار الحرمة في حق الذمي كالمسلم فقالت الحنفية الحرمة في المسلم متناهية بالكفارة
والحرمة في الذمي مؤبدة لانه ليس من اهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما وان لا يكون منصوصا عليه لانتفاء الاجماع
القياس ولانتفائه والا لم يتحقق القياس اقول يجوز ان لا يعلم القائس النص ويقيس ويعلم بالقياس ويجعل
الفرع دليل العلامات اتفاقا في قديم ذلك بان تعاضد الادلة فائدة مع ان النص الدال عليه ربما يكون محتمل فيه
كالعام المخصوص البحث الثالث في شرائط العلة يشترط ان تكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من
شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها لا امارة مجردة لانها لو كانت مجرد امارة لم يكن لها فائدة الا
تعريف الحكم وانما تعرف بها الحكم اذا لم يكن منصوصة او مجمعا عليها والا عرف الحكم ايضا بالنص او الاجماع لا بها فان توقف
العلة في الفرع معللة بالاستنباط ففرع لزم الخلف فلا يكون قد عرف بالعلة التي ان يعرف بها وهي مستنبطة لزم الدور لان
المستنبط لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور اقول فيه بحث يعلم مما مضى وهو ان
العلم بعلية الاشياء العلة قد ثبتت بالنص فلا يحتاج الى ان يعلم به الحكم اقول الصحيح ان العلة لا بد وان يكون
مصلحة لكن العلم بكونها بالفعل غير لازم فلذا تنازع جمع من الفريقين وان يكون وصفا ضابطا لحكمه ولا يجوز ان يكون حكمه
مجردة لخفائها وعدم انضباطها وقد مر تفصيل ذلك اقول ينافي كلامه اولا ما يأتي من كون العلة محل الحكم او ما يكون
وصفا لازما له وان لا يكون عدميا في الحكم الثبوتي لجواز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كما لو حكم

بالاستلزام والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف ولا ملك وهو
تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي وفيه الخلاف والاكثر على جوازه في الشرح العضدي والحق ما قاله انه لم يسمع احد
يقول العلة كذا او عدم كذا اعم كونه الجبر والتبيع ولو كان صالحا لسمع ولو قليلا وقد يقال قد سمع فانه لا فرق بين ان يقال
علة الاجبار عدم الاصابة او البكارة وعلة نفرق الولي في مال المولى عليه الجنون او عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية
بعبارات وجودية واقع وعكسه بالعبارات العدمية يوجد دعوى وقد استدل بان العلية وجودية فلا يتصف بها العدم وان
اتصافه وجودية ان نقيضها وهو اللاعلية عدم لصدقه على المعدوم نفي وجود والا لاعدم النقيضان واجيب بان ما ذكرتموه
من الدلالة على ان العلية صفة ثبوتية معارض بدليل اقوى وهو انها لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة وكانت
متقومة الى تلك الذات لكانت ممكنة متقومة الى العلة وكانت علية العلية لتلك العلية زائدة عليها ولزم التسلسل وانا اقول
لا شك ان العلية امر ثبوتي بمعنى ان السلب ليس جزءا من مفهومها وذلك مما لا ريب فيه والتسلسل اللازم واقع ولو كان
عدميا والكل ... فيه لانه تسلسل في الامور الاعتبارية ثم ان ورود هذا الدليل لو صح يبطل كون العدم علة للعدم
مع انه جائز اتفاقا والوجود علة للعدم ايضا اذ المعلولية امر ثبوتي يقتضي وجود المعلول كما لا يخفى وهذا اي اشتراط
كونها عدمية امر وجودي عنده غير واجب لان للادراك على النقض فلا يلزم ذلك اذ ان يكون يتبع النقض ... امر عدمي
اقول فيه بحث فان الكلام في ان العدم يجوز ان يقتضي الامر الوجودي ام لا وهذا لا يتفرع على مذهب
والحق ان الامكان امر عدمي يقتضي الحاجة الى العلة وهو امر ثبوتي ولا ريب في جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل المعلول
اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم والحق ان العلة اما ان تكون قاصرة او متعدية فان كان الاول يجوز التعليل بمحل الحكم
سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة لانه لا استبعاد في ان يقول الشرع حرمت الربوا في البر لكونه برا او بوصف
كون البر مناسبا لحرمة الربوا واما ان كانت العلة متعدية لم يجز ان يكون محل الحكم علة الحكم لان العلة المتعدية هي التي
توجد في غير مورد النص والحكم يستحيل حصوله في غيره لان الشيء يستحيل ان يكون نفس غيره اقول ولو كانت علة منصوصة في مورد النص
الحكم نفس الماهية يلزم ان يكون ازليا على تقدير كون العلة تامة كما ذهب اليه المعلل الا ان يقال ... علة ...
ولا يجوز ان يكون نفس الماهية والا يلزم تعليل حكم الفرع بماهية الاصل وهو غير جائز لانا نقول الكلام في جواز علية
المحل لمعنى عليه اشتراط عدم كون محل الحكم علة كما ستطلع ... في التعليل انما هو التوسل
بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة في صورة العلة القاصرة سواء كان محلا او لا لان معرفة الحكم في الاصل
مستفادة من النص ولان العلة المستنبطة يستفاد من حكم الاصل متفرعة فلا يكون مفيدة له والا دار ولا في
الفرع لاستحالة تحققها فيه لانها فرضت قاصرة والفائدة الاطلاع على الحكمة هذا الجواب من احتاج الى تبيين وفيه
ان بيان الحكمة في المقام غير مناسب لان الكلام فيما يناسب المسائل الاصولية والحكم والمصالح وان كان مما
لا تنقاد النفوس اليه بخلاف التعبد العرف لكن لا مناسبة لما نحن فيه تأمل فيه ومنع القياس منه فائدة ...

ملخ

علم فان الاعلام بان القياس غير متحقق في صورة يكون العلة محل الحكم فيها ... اصلا اجمع فلا يشترط تعدية العلة لعموما
لان المحل لا يمكن تعديته كما اشرنا وفيه ان لا تعدية ... من حكم الاصل ممن شرط علة حكم الاصل ان لا يكون ثبوتها
متأخرا عن ثبوت حكم الاصل كما يقال فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون
عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر فان استقذاره انما يحصل بعد الحكم بنجاسته فلو تأخرت العلة بمعنى الباعث
عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وامتنع العلم الا ان لا يعتبر بالعلة الباعث بل الامارة وهو حيز البحث كذا في الشرح
العضدي اقول العلة الغائية متأخرة عن الحكم بحسب التحقق انما يجيء فلا بد ان يراد عدم التأخر بحسب العلم
وفيه انه يظهر ان ليس المراد عدم التأخر في حسب العلم كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون
فان اصل الولاية للاب متقدم على الجنون فان الاب ولي للصغير قبل الجنون فتعليل الولاية بالجنون المتأخر
غير صحيح وان لا يرجع على الاصل بالابطال من شرط علة حكم الاصل ان لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها فان كل
علة استنبطت من حكم يلزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم اصلها ... صلى الله عليه وآله لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء ومن حكمه ... ذلك في القليل من الطعام وعلل الحنفية بالكيل فرفع القليل الذي لا يكال فقد
ابطل بحكم فلا يبيع القياس ومن شرط علة الحكم الاصل ان لا يخالف نصا صحيحا او اجماعا قاطعا كما يقال الملك لا يعتق
لسهولته عليه من سبيل عليه ذلك في الكفارة بل بصوم ويجوز ان يكون علة حكم الاصل حكما شرعيا كما يقال نجاسته في بطلان
البيع تجويز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اما بمعنى الامارة المجردة فظاهر واما بمعنى الباعث فقيل يجوز للعدو وان
وسيلة انه لا يعتبر ظن العلية وقيل لا يجوز لانه ان تقدم العلة يلزم النقض وان تأخر كان ... وان قارن فلا اولوية
لاحدهما فيلزم التحكم اقول هذا الدليل لو صح يلزم ان لا يكون العلة علة اصلا الا ان يقال الترجيح مما هو مرجح
انما يلزم اذا كان شرعيين بخلاف ان يكون احدهما شرعيا والاخر غير شرعي وفيه انه يجوز اجماعا ان يكون احدهما والحكم
شرعيين وبهذا الدليل يبطل وايضا الاشتباه ان بعض الاحكام الشرعية يكون اولى بالعلية ولا يلزم التحكم ويجوز ان يكون
الحكم مركبا من العقلي والشرعي كالقتل العمد العدوان فان العمدية عقلية والعدوانية شرعية اختلفوا في العلة هل يجوز
ان يكون متعددا ذا اجزاء او يكون واحدا اشترط قوم ان يكون ذات الوصف واحدا لا سكان في المركب والحق جوازه
التعدد كالقتل العمد العدوان في القصاص والقتل كما يجوز فيه علية الواحد يجوز علية المركب لما فرق قال المنكر علية
المركب لو صح تركب العلة كانت العلية صفة زائدة واللازم باطل لما اللازمة فلانا نعقل المجموع ونجهل عن كونه علة
المجهول وايضا غير المعلوم واما الانتفاء اللازم فلان العلية ان قامت بكل جزء فكل جزء علة
والمفروض انه ليس كذلك وان قامت بجزء واحد بالمجموع من حيث هو جميع فقد انه ... له جهة وحدة ... وان كانت
فالكلام فيها ويتسلسل والجواب انه منقوض بالعلة التامة المركبة من الشرط والفاعل والمادة والصورة وكذلك الحكم
والكلام صادق على النقيض مع تعدد وجوده والجواب النقض بالمحل بتقريره والعلية امر اعتباري لا يحتاج الى محل وجهة اعتبارية

فلا يلزم من زيادتها النسخ والنفي انما ابطلنا التمسك في سلسلة فسقطنا الوجود والحكم في السلسلة الموجودة المترتبة
المجتمعة على قول جمهورهم وقد جعل كلام المص هذا جوابا عن سؤال المحصول حيث قال ان كون الشيء علة صفة لذلك
الشيء سواء حصلت له تلك الصفة بذاته او بجعل الجاعل فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فاما ان يقال حصل
تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاجزاء وهو محال لانه قيام الصفة الواحدة بامور كثيرة وايضا يلزم ان يكون
كل واحد من الاجزاء علة تامة واما ان يقال حصل العلية في كل جزء من العلة جزء من العلية وهذا ايضا محال لانه يلزم
انقسام العلية الى النصف والثلث والربع وهو ايضا باطل واجاب بان العلية ليست صفة ثبوتية والا يلزم النقض
واذا لم يكن صفة ثبوتية امتنع القول بانها حاصلة في كل جزء بتمامها او منقسمة بانقسام المحل وانت تعلم ان الدليل
المذكور منقوض بالحلولية فانها عارضة للمركب الذي هو النوع وقد يجوز ان يكون العلة اضافية لانه يجوز العدمية
فبالاولى ان يجوز الاضافية لان الاضافية اقرب الى الوجود في المحصول ما نعين من التعليل بالعدم ان منعوا
من التعليل بالاوصاف الاضافية محتجين بانها عدم والعدم لا يكون علة وانما قلنا انها عدم لانه لو كان الاضافة
لو كان وجوديا يلزم التسلسل في الاضافات كامر فيكون عدميا فلا يجوز التعليل به والحق انه لما جوز التعليل بالعدمي
جوز ذلك ايضا وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على ان الاضافات ليست امورا موجودة لا انها ليست
وجودية بمعنى ان ليس السلب جزءا من مفهومها كما هو مقتضى المقام البحث الرابع في شرائط الحكم يشترط فيه ان لا يكون
شرعيا عند جماعة وذهب جماعة الى ان حكم الاصل يشترط ان يكون شرعيا فلو كان حسيا او عقليا لم يجز والاكثر جوزوه
في الاحكام العقلية في المحصول اتفق اكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات ومنهم يسمونه الحاق الغائب بالشاهد
قالوا ولا بد من جامع عقلي والجامع اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجامع بالعلة فكقول الاصحاب اذا كانت
العالمية في الشاهد معللة بالعلم فكذا في الغائب واعلم انه لما كان الجامع الذي هو العلة اقوى من الباقي وجب علينا
ان نتكلم فيه فنقول اعتماد القياس على مقدمتين احديهما ان الحكم ثابت في الاصل معللا بكذا وثانيهما ان تلك العلة
ثابتة بتمامها في الصورة الاخرى فهاتان المقدمتان ان حصل العلم بهما حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان حصل
الظن بهما حصل ظن ثبوت الحكم في الفرع وانما قلنا انه يلزم من حصول العلم بتينك المقدمتين حصول العلم بالمطلوب
وذلك لانه اذا ثبت ان ذلك المعنى مؤثر في ذلك الحكم ثم ثبت ذلك المعنى في صورة اخرى فنقول كون ذلك
المعنى مؤثرا في ذلك الحكم في تلك الصورة اما ان يعتبر في تلك المؤثرية كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير
حاصل في تلك الصورة واما ان لا يعتبر فيها ذلك فان كان الاول لم يكن ذلك المعنى تمام العلة لان مرادنا من
تمام العلة كل ما لا بد منه في المؤثرية فاذا كان لا بد من قيد كون المعنى هناك او قيد كونه ليس هناك فذلك المعنى
ليس وحده تمام العلة بالتفسير الذي ذكرناه وان كان الثاني فتمام المؤثر حاصل في الاصل مستلزما للحكم وفي الفرع
غير مستلزم له لزم تخلف حكم السبب في الصورتين لا لاجل زوال شيء ولا بانضمام شيء اليه فيلزم ترجيح احد طرفي الممكن

المتساوي

المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال فيتم هذا البرهان انه يلزم من العلم بتينك المقدمتين حصول العلم بثبوت الحكم في
الفرع واذا ثبت هذا ظهر ان تقرير حصول هاتين المقدمتين في العقليات كان القياس حجة فان قلت حاصل الكلام
فيما ذكرته الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول وليس هو قياس قلت هذا هو القياس فانا اذا رأينا الحكم حاصلا
في صورة معينة ثم قامت الدلالة على ان المؤثر في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني ثم قامت الدلالة على ان هذا الوصف
حاصل في الصورة الثانية لزم القطع بحصول الحكم في الصورة الثانية نعم تحصيل جهة اليقين بهاتين المقدمتين امر صعب وذلك
لانا وان بينا ان الحكم في الفرع مثل الحاصل في الاصل فلا شك انه لا بد وان يتغايرا بالتعين والهوية والا لاتحد
عين ذلك وذلك عين هذا فيكون الاثنان واحدا وهو محال واذا حصل التغاير بالتعين والهوية فلعل خصوصية التعين
في احد الطرفين جزء العلة او شرط في ايجاب الاثر او مانع ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع اقول انما نقلنا
هذا الكلام ليظهر لك ان القايس اوان تحصيل العلم باشتراك العلة ثم ترتب القياس وقع بوجهها اوردناه في الشكل
الاول ينتج بلا شبهة اختلاف كما مر والحق خلافه اي لا يجوز اعتبار القياس في العقليات لان المقصود فيها القطع
والقياس لو افاد فانما يفيد الظن كما اشار المص بقوله لانه لا يفيد الظن لو كان حجة اقول المص جعل قوم الا
نقل لها من القياس ومما لا ريب انه يفيد اليقين الا ان يقال الكلام في ان القياس لو افاد في العقليات انما
يفيد الظن وهو غير مقصود فيها واقول لا ريب ان القياس يتحقق في غير الشرعيات فان سمي غير الشرعيات
بالعقليات فلا ريب في تحقق القياس فيها وان اريد بالعقليات القطعيات يتحقق فيها اذا تحقق العلة بالتحقيق
ظاهر الا انه يحقق الشكل الاول كما مر فلا يحتاج اليه القياس وهل يثبت القياس في اللغات اكثر الادباء والجمهور لا
والحنفية وجوزه ابن سريج قال ابن جني هو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني فان الخمر قبل حصول الشدة
لا يسمى خمرا وهو حصولها يسمى به فمع حصول الشدة يسمى خمرا فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ
فنثبت قياسا الاول ان اطلاق اسم الخمر يدور على الشدة وجودا وعدما فيكون تسمية الخمر خمرا للشدة المسكرة
الثاني ان الشدة موجودة في النبيذ فيكون خمرا فيكون والا كالخمر في المحصول فان قيل الدوران انما يفيد
ظن العلية فيما يحتمل العلية وهنا لم يوجد الاحتمال لانه ليس بين شيء من الالفاظ وشيء من المعاني مناسبة اصلا
فاستحال ان يكون شيء من المعاني باعثا على وضع التسمية بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية هنا لم يكن
الدوران مفيدا ظن العلية سلمنا انه حصل ظن العلية ولكن انما يلزم من حصول العلية حصول ذلك
الحكم اذا ثبت ان تلك العلة انما صارت علة لان الشرع جعلها علة الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده
ولم عبدا آخر اسود لم يعتق عليه لانه لما لم يجعله الشارع علة لا يكون علة ولو جعله الانسان علة للسواد في الفائق
العام فكذا لا يلزم من كون الشدة علة لذلك الاسم حصول ذلك الاسم اينما حصلت الشدة الا اذا عرفنا ان
واضع الاسم هو الشارع في الجواب عن الاول انه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم اذا فسرنا العلة بالداعي لا اذا فسرناها

فلا يمتنع كان اسم جعل الدلوك علة لوجوب الصلوة لا بمعنى كون الدلوك مؤثرا او داعيا بل بمعنى المعرف فكذا ههنا اقول
دعوى ان بين المعاني والالفاظ ليس علاقة تم كما مر والجواب عن الثاني انا بينا ان اللغات توقيفية هذا ما تعلق
بالوجه الاول من الوجوه التي استدل بها ابو علي وجماعة قالوا بالقياس في اللغات وتوجيه ان الحكم قال ان العلة
يشترط ان يكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة الوجه الثاني في المحصول وهو الذي اعتمد عليه المازني
وابو علي انه ثبت بالاتفاق بين اهل اللغة ان كل فاعل يرفع وكل مفعول ينصب وكذا القول في جميع وجوه الاعراب
وان كان ما ضرب منها احتف بما اثر دبه ولم تثبت ذلك الا بالقياس لانهم لما وضعوا البعض ارادوا ان علموا و
استمروا في ذلك علم انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا فان قلت كيف يصح ذلك وقد ترى بعض
المفعول غير منصوب وكذا الفاعل فقد لا يرفع لعارض قلت تخلف الحكم عن العلة لعارض لا يقدح في العلية الوجه
الثالث من الوجوه المذكورة ان اهل العربية اجمعوا ان مفعول ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه شبيها بالفاعل
في اسناد الفعل اليه ولم يزل فرق من النحاة كالكوفيين والبصريين يعللون في الاحكام الاعرابية لان هذا
يشبه ذاك في كذا فوجب ان يشبه في الاعراب واجماع اهل اللغة في المباحث اللغوية حجة والكل اشار الى
الوجهين المذكورين بقوله ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره من الاحكام الاعراب وانما ثبت قياسا
اقول اهل العربية بعد وقوع الاعراب وعلمهم به بالاستقراء ذكروا مناسبات ولم يثبتوا الاحكام بالقياس
فلا يتصور القياس فيها وهو ظاهر الحق لنا ان اهل اللغة لو نصوا عليه وصرحوا بانه لا بد من القياس لم يجز
ولا يعتبر قولهم وتصريحهم فكيف يعتبر بما لم يصرحوا كما لا يجوز القياس لو قال احد الحكماء فما السواد [illegible] لم تقل قيسوا عليه الخبر
ما لم يقع من الشرع حينئذ [illegible] بقي عليه السواد ولان القياس يبنى على التعليل المتوقف على المناسبة ولا
مناسبة بين الاسم والمسمى اقول هذا لو تم انما يصح في عدم القياس في الاسم والمسمى لا في احكام
الاعراب فلا يتم الا ان يجعل الاسم والمسمى متحققا في الاعراب ايضا والجواب المنع من عدم القياس في
اللغات فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبنية عليه اقول قد مر ان اكثر ما قالت النحاة من
المناسبات بعد الوقوع والعلم بالاحكام المذكورة فيها بالاستقراء لا بالقياس وكذا في الصرف وغيره والحق
يثبت الا التنصيص فلا قياس عليه احوال الاعراب التي لا تحتاج الى التنصيص واذا جعلت العلة المعرف لم يجب
المناسبة في المحصول لا تعتبر العلة بمعنى المعرف لا بالداعي ولا بالمناسب وح لا يقدح عدم المناسبة في القياس
اقول كلام المصنف والمحصول في تعيين العلة متفرق والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب كما اذا قيس
اللواط بالزنا في كونه سببا للحد قد اختلف في هذه الصورة فذهب اكثر اصحاب الشافعي الى جوازه ومنع القاضي
ابو زيد الدبوسي واصحاب ابي حنيفة وهو المختار لنا انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاول فلان [illegible] حاصله
انه يجعل سببا للحكم لحصول الحكمة المقصودة في الفرع كما يثبت في الاصل ولا يشهد له اصل بالاعتبار اذ لم يثبت

قل

قل فيه تحقيق سببية هذا الوصف معللا باشتماله على الحكمة لانا انما نثبت باعتبار اشتراكهما في تحصيل الحكمة اذا الموجب
غاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل الا هذا واما الثاني فلانه لو اعتبرنا الزنا وجعلنا اللواط موجبا للحد بالقياس على الزنا
فان كان للجامع بطل القياس فان القياس دائر على الجامع وان كان الجامع هو المقتضي للحد لم يجعل خصوصية الاصل ١٩٢
الذي هو الزنا والفرع الذي هو اللواط موجبين للحد لامتناع الاستناد اي استناد الحد الى المشترك والى عدم
خروج الزنا واللواط عن كونهما موجبين للحد اذا الموجب هو المشترك فيمتنع الاستناد الى المشترك وهذا الخصوصيات
فينتفي الحكم فبطل القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل وهذا القياس ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس
في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع فتقييده اذا قيس
اللواط على الزنا في ايجاب الحد فاما ان يقال ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط
ولا يقال ذلك فان كان الاول كان الموجب للحد الوصف المشترك وح يخرج اللواط والزنا عن كونهما موجبين
للحد لان الحكم لما استند الى القدر المشترك استحال استناده الى خصوصية كل واحد منهما وان كان الثاني وهو ان
لا يكون لوصف مشترك استحال قياس اللواط على الزنا لان مدار القياس على الجامع ان علت الجامع بين الوصفين
لا يكون للزنا غير ان الحكم تأثيره في علية الوصفين والحكم انما ليس من الوصفين قلت هذا باطل لان ما صلح علة العلة
كان صالحا لعلية الحكم ولا حاجة الى الواسطة اقول لما جوز تعدد العلة على حكم واحد لا يتم الكلام المذكور
وايضا لعدم الاحتياج الى الواسطة لا تقدح في الاستدلال كما مر ولا يجوز اثبات الحكم العدمي بقياس العلة في المحصول
الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس اما النفي الاصلي او الحكم الثبوتي المعلوم المتقدم او المظنون فنتكلم في هذه
الثلاثة فنقول اختلفوا في ان النفي الاصلي هل يمكن التوصل بالقياس اليه ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب
حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما قياس الدلالة فهو ان يستدل بعدم اثار
الشيء وعدم خواصه على عدمه واما امتناع قياس العلة فلان العدم الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يجوز تعليله بوصف
يوجد بعد ذلك ولقائل ان يقول ان علة الشرع لا معنى لها الا المعرف وتأخيره عن المدلول جائز اقول
هذا كلام المحصول وهو ظاهر فان الحكم اذا العلة عنده انه متحد وان اضطرب كلامه فلا يصح اثبات الحكم بقياس العلة
لان النفي الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تأخير العلة عنه اي لا يجوز تأخير العلة انها من المعلول اقول في الواقع ان
ان العلة انه متحد فيها جزء من المعلول لكن يلزم منه التأخر الزماني وهو خلاف ما قالوا وهذا التقدير يكون القسم ويجوز قياس
الدلالة كما تمكن من المحصول لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر اقول هذا يدل على ان الجامع يكون
مؤثرا وهو خلاف ما قال الحكم فيما قبل هذا اي الحكم بعدم جريان قياس العلة وجريان قياس الدلالة في النفي الاصلي
واما اذا كان الحكم الحادث فانه يجوز اثباته بهما قياس العلة والدلالة معا وجوز الشافعي القياس في التقديرات كتقدير
الكفارات والحدود والارض ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب الحد على الشهود عليه [illegible] في المحصول

حاصل النزاع انه هل في الشرع جملة من المسائل يجب انه لا يجوز فيها استعمال القياس او ليس كذلك بل يجب البحث في كل
مسئلة مسئلة انه هل يجري القياس فيها ام لا وانت بعد ما ذكرنا تقدر انه ابي حنيفة منها انه قاس في الحد حيث حكموا انه
يجب الحد في الشهود عليه بالزنا بالاستحسان مع انه على خلاف العقل فلو عمل بما يوافق العقل لكان اولى وقاسوا
في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه قد اخ ان النص مقيد بالعمد قال سبحانه ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديرات في الدلاء والبئر فقالوا
ينزح عشرين في الفارة وقالوا بالجر دلو واحد ان عظم واما هذا اشار المصنف بقوله وقاسوا في المقدرات كالوقر
والدلو الكبير واما الرخص فقد قاسوا فان الاقتصار بالاستنجاء بالاحجار رخصة فحكموا بذلك في كل النجاسات
نادرة كانت او معتادة وقالوا العاصي بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها لان
الرخصة اعانة على المعصية والاعانة عليها غير مناسب وقاسوا في الرخص بزوال سائر النجاسات بالحجر قياسا
على الحجر في الاستنجاء ولما فرغنا الفصل الخامس في بيان مباحث القياس وافادهما بالبيان بالعدم الا عند ادعاء
الاهتمام ... وهي اي بيان المباحث ثلثة البحث الاول في تقسيم القياس الى قسمين منه ما هو جلي وهو ما قطع
فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع اما بالنص كقياس الضرب على التأفيف فانه معلوم بالنص بجامع كف الاذى
او بدونه اي بدون النص كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق اذا اعتق الموسر نصيبه منه للعلم
بعدم الفارق في نظر الشرع سوى الانوثة والذكورة والعلم بانها ... نظر الشرع اليه اي الفارق المذكور ومنه
اي من القياس ما هو خفي وهو ما عداه اي ما عدا الجلي كخبر من الاقيسة التي لم يقطع بعدم الفارق فيها كقياس
النبيذ بالخمر وايضا من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كالضرب والتأفيف وقياس دلالة وهو ما جمع
فيه بالجامع الا انه ليس الجامع المذكور اباقت العلة بل ملازمة اي الوصف اللازم للباعث حاصله اثبات
حكم في الفرع هو حكم آخر يوجبها علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم لثبوت الآخر وفيه وهو ملازم له فيكون
تدرج باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر فلازمه الآخر
يرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر ولكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح
بها مثاله ان يقال تقطع الايدي بيد واحد اذا اجتمعوا في قطع يده كما يقتل الجماعة بواحد اذا اجتمعوا على القتل والجامع وجوب
الدية عليهم في الصورتين وذلك ان الدية والقصاص موجبان للجناية لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في القطع
احدهما وهو الدية فوجد الآخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمتهما وايضا من القياس
قياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بنفي الفارق كما مر في العبد والامة حيث الجامع نفي
الفارق في نظر الشرع وجمع بينهما في الحكم وليس مثل هذا تنقيح المناط وكذا في قصة الاعرابي في كونه اعرابيا فيلحق
به الزنجي والرومي وغيرهما البحث الثاني من مباحث لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها اي في الاحكام

الفصل الخامس في بيان مباحث القياس

مالا

ما لا يعقل معناه وهو على قسمين قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة وقسم لم يخرج عن القاعدة كاعداد الركعات والحدود
والكفارات كالمقدرات فان الاصل لا بد وان يكون منصوص العلة والا اي ان لم يكن منصوص العلة لكان وفاقا اي يكون
في حكم الفرع في انه لا قياس عليه وقد تقدم بطلانه في ان الاصل لا يثبت بالقياس وقد مر ما يتعلق بجواز التعبد بالنصوص
في كل الشرع في المحصول لجواز التعبد في كل الشرع بالنص فانه يمكن ان ينص الشرع على الاحكام الا فعال على الجملة وعلى
تفصيلها فيها كما اذا نص على حرمة الربوا في كل مطعوم واما التعبد بالقياس في الكل فلا لان القياس لا بد له من
ثبوت الحكم في الاصل لان العقل لا يدل الا على البراءة الاصلية في عدمها لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام
ثابتة بالقياس يلزم الدور وقال المصنف اما عندنا فظاهر لانا نمنع القياس غير منصوص العلة فيكون التعبد بالنصوص
عندنا في جميع الاحكام الشرعية واما عند الخصم القائل بالقياس فلا شك ان بعض الاحكام ... ويدخل المقادير
فيها اي في الجملة كما دخل كل بيع في احل الله البيع وكل الربوا في حرم الربوا اقول المصنف ان انكر القياس يمكن
القول بدليل العقل فلا يلزم ... ايضا ان نقول بالدليل الذي قال القائل بالقياس من امكان النص ولا يجوز القياس
فيما طريقه العادة والخلقة في المحصول قال ابو اسحق الشيرازي ما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله واكثر النفاس
واقله لا يجوز اثباته بالقياس لان اسبابها غير معلومة لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع الى قول الصادق اقول
هذا الكلام يدل على ان مذهب ابي حنيفة في ان القياس لا يجري في الجميع حق ويبطل قول المحصول حيث
قال ان دعوى انه لا يمكن وجدان العلة فذلك انما يظهر بالبحث عن كل مسئلة مسئلة لان هذه جملة من المسائل
ولا يتيسر الحكم الى البحث عن مسئلة مسئلة وايضا يمكن ان القياس المضطربة والمبتداة ونظايرهما على ذات العادة
من قوله ان قلت انه على النص قلت فما كان في جوازه والاحتمال يكفي ولا يجوز اثبات ما لا يتعلق به عمل
بالقياس كدخول النبي صلى الله عليه وآله مكة صلحا او عنوة فانه في المحصول الامور التي لا يتعلق بها عمل لا يجوز اثباتها
بالقياس ككون النبي صلى الله عليه والسلام في الحج مفردا او قارنا ودخوله مكة صلحا او عنوة فان هذه الامور يطلب
... لا لعمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن اقول كون البلد مفتوحا عنوة او صلحا يترتب عليه احكام
الخراج وعدمها وكذا كون الحج قرانا او افرادا او تمتعا لا الاعتبار فيها الثالث ما نوع من القياس يسمى قياس
الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا للمناسبة والاقتران وهي
موجودة في الاصل من دون الحكم اقول خلاصة هذا الدليل ان الحكم لو وجد في الفرع لوجد بوصف كذا موجود
في الاصل والوصف المذكور ليس هو علة لانه لو كان علة لوجد الحكم في الاصل ولكنه لم يوجد في الاصل فعلم انه ليس علة وهذا
بالحقيقة ليس من القياس الذي كلامنا فيه ويمكن ان يكون قول المصنف وهو نوع من الشقاق ثم اشارة الى العدم ... تمكن
الخصم فيما بعد جعل القياس الاستثنائي قسما من القياس ونحكم هناك ان شاء الله تعالى مثاله لو قال الخصم في لا يجوز
ازالة النجاسة بالخل لانها لو كانت ثابتة لكانت بواسطة كونه مائعا للمناسبة والاقتران في الماء بواسطة ذلك لكن

هذا الوصف موجود في الذهن مع انه ليس مزيلا بالاجماع فلا يكون الازالة متحققا في الخل وقريب منه من القياس
المذكور قياس العكس وهو ما يثبت نقيض حكم الاصل بنقيض علته كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف
لم يكن شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر فالمطلوب في الفرع
كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا فالف حكم الفرع لحكم الاصل وفي الشرح
العضدي فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة
وجوبه بالنذر واقول المخالفة بين ما قال المص والشرح العضدي ظاهر فتامل اي قياس العكس بالحقيقة راجع
الى الاول وهو قياس الاصل على الفرع لانه استدلال بالقياس الشرطي اي القياس الاستثنائي والمقدمة الشرطية مثبتة
بالقياس المنطقي اقول هذا التفسير يدل على ان هذا القياس كالقياس الاول راجع الى الاستثنائي لا
انه راجع الى الاول فلا نقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثنى النقيض بان يقال لكنه
صار شرطا بالنذر وهو نقيض التالي لينتج نقيض المقدم وهو قولنا فكان شرطا مطلقا ويستدل على اثبات
الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس المنطقي فيقول في بيان الملازمة ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر
كالصلوة المقصد الحادي عشر في التعادل وهو تساوي الدليلين على حكمين متناقضين والترجيح هو ترجيح احد
الدليلين على الآخر وفيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد في فعلين فالتخيير
جاز وهذا الجواز متفق عليه كتوجه المصلي الى جهتين غلب في ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد و
تخير المجتهد المبالغ في تحصيل العلم بالقبلة في العمل باحديهما وان اتحد الفعل وتنافي الحكم كالامارة الدالة على قبح
الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فتحصيل الكلام ان تعادل الامارتين يكون على صورتين الاول ان
يتحد الحكم ويختلف الفعل كالامارة الدالة على ان القبلة مائلة الى جانب المشرق والامارة الدالة على الميل الى جانب
المغرب فالفعلان في الصورة المذكورة متنافيان والحكم واحد او يختلف الحكم ويتحد الفعل كالامارتين الدالتين
على قبح الكذب ووجوبه فان الكذب فعل واحد لكن اختلف الحكم في وجوبه وحرمته والاول جايز اتفاقا والثاني
فقد اختلف فيه كما اشار المص بقوله فمنعه اي من جوازه شرعا قوم لانه لو وقعت امارتان دالتان على ان الفعل
الواحد حرام وواجب اما ان يعمل بهما معا او يترك كلاهما او يترك احدهما ويعمل بالآخر والاول يلزم لاجتماع كون
الفعل الواحد في وقت واحد حراما وواجبا وكذا الثاني لانه اذا لم يعمل بهما يكون عبثا وكذا الثالث لانه عمل بلا
لوجود المنشئ وهو باطل اذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان جاز عقلا اما الجواز عقلا فلما كان اخبار عدلين بحكمين مختلفين
جائز تحقق حكمان متناقضان في محل واحد لا يقال تجويز ذلك تجويز التكليف بالمحال لانا نقول اللازم اما تجويز
التكليف بالمحال او تجويز العبث تامل واما عدم الوقوع شرعا فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل وتركه على مكلف
واحد في حال واحد وتركهما يقتضي العبث بوضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث فيكون تعيين العمل باحدهما

ترجيح

المقصد الحادي عشر في التعادل والترجيح

194

ترجيح من غير مرجح اقول الترجيح من غير مرجح جاز لكونه من غير مرة وايضا هذا الدليل حق الجواز العقلي كما لا يخفى
وجوزه قوم منهم احمد بن حنبل والكرخي فان الكرخي يمنع مطلقا واحمد يقول بالجواز لا بالوقوع فالوا ثم المجوزون اختلفوا
في حكم بعد الوقوع فقال ابو علي وابو هاشم والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وقال بعض الفقهاء حكمه تساقطان وتجب
الرجوع الى مقتضى العقل والمص اختار مذهب الجمهور فقال وهو الاقرب ثم اختار التخيير فقال فالحكم هاهنا التخيير
ايضا ولا يلزم من التخيير من امارة الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه
وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان تخير فيه بين الاتمام والقصر كما في السفر
عند الجمهور وعند الامامية كما في مسجد الحرام اذا كان مسافرا فان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين الاخيرتين
من الرباعية وان صلى تماما كان واجبا الركعات جميعا وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك ان دفعت
الى درهمين فلي الاخذ وان دفعت الى احدهما استقطت عنك الآخر فان المديون مخير بين الفعلين ايهما
اختاره وجب عليه واقول تتميما للكلام في وقوع التعارض بين الامارتين على وجهين الاول تعارض
الامارتين من الشارع على فعل واحد بالنسبة الى مكلف واحد بالوجوب والحرمة وهو لا يجوز لا عقلا ولا شرعا والثاني
بوقوع الغلط من الراوي فانه يتصور اجتماع امارتين كذلك اي بالوجوب والحرمة وهو لا يجوز لا عقلا ولا شرعا والثاني يرجح
فيما فيه تيقن ان احدهما كاذب اذ لا يتصور جمعهما في الصدق ويعلم ان احدهما هو المعمول فيتصور تخير المكلف في العمل بهما
ورد لا امتناع في ترك الدليلين والعمل بهما جميعا واما التمثيل بالصلوة بالقصر والتمام والتخيير فلا دخل له في المقام كان الكلام
في ادلة الاحكام لا العمل بالحكم في الخاص ثم يمكن ان يجعل الامارتان شاملتين لقول المجتهدين مثل حرمة الوضوء
بالنبيذ ووجوبه على قول المجتهدين اذا لم يحقق الماء وشيء آخر غير النبيذ فانه يجب على المقلد العمل باحد
القولين واحدهما واجب عليه ثم ان صاحب المحصول اختار ان التخيير بين الامارتين غير معقول لانه يستلزم
الاباحة وفيه ان التردد بين الواجبين ليس اباحة كما ثبت في العامي بالنسبة الى قول المجتهدين اذا عرفت
هذا فان عرض التساوي للمجتهد باعتبار فعل نفسه تخير وان كان عروض التساوي للمفتي خير المستفتي وان كان للحاكم يحكم
بما شاء من الطرفين وليس له التخيير للمتفقين بين الطرفين لانه يؤدي الى الحكم المقوية لان كل واحد منهما يختار
ما يوافق مراده ويرد الحكم باحدهما في وقت آخر تخصيص البحث الثاني اذا تعارض الدليلان فالتعارض هو منافاة
مقتضى الدليلين فاما ان يكونا ظنيين سواء كانا متساويين في الدرجة او يكون الظن الحاصل من احدهما اقوى
وانما حمل على الاعم ليتصور الترجيح والا فظاهر التعارض ان يكونا في درجة واحدة الا على قول من لا يعتبر التفاوت
في مراتب الظن قياسا على الشهادة فانه لو اعتبر في الامارات لزم اعتبارها في البينات والحكومات لانه لو اعتبر لكانت

العلة في اعتبارها ترجيح الاظهر على الظاهر وهذا المعنى قائم هنا وهو باطل لان تفاوت الظن معتبر في الشهادة فلا يصح الحكم
ولو سلم فالقياس العلة غير مسلم وفيه انه سيجي توقيف الترجيح بوجه يدل على انه لا يحتاج الى ذلك فالحق الترجيح فيما بين الظنيين
فيما اذا كان احدى الامارتين اقوى فيعمل بالراجح والا يلزم ترجيح المرجوح وهو العمل بامارة الظن الضعيف على
الراجح في المحصول لو لم يعمل بالراجح يلزم العمل بالمرجوح وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداية العقول كذا
يناقش بان ترجيح المرجوح انما يلزم اذا عمل باحدهما اما اذا لم يعمل باحدهما فلا يلزم الترجيح من غير مرجح وهو ظاهر وقد
يقال ان المراد ان العمل باحدهما واجب فاذا عمل بالمرجوح يلزم ما ذكر ويقرر بوجه آخر وهو ان المستدل الواحد اذا
نظر في الامارتين المتعارضتين لا يمكن ان يحصل له الظنان فيحصل له الظن بالاقوى فان لم يعمل به يلزم العمل
بالوهم العرف وهو باطل اي ترجيح المرجوح بعد ان امكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه كما اذا اقتضى
الامارتان حكمين متنافيين فيحمل احدهما في حق الآدمي والثاني في حقوق الله في المحصول العمل بكل واحد من وجه ثلثة
انواع احدها الاشتراك والتوزيع ان كان كلا المتعارضين يقبل ذلك وثانيها ان يقتضي كل واحد منهما حكما فيعمل
بكل واحد منهما في حق بعض الاحكام وثالثها العامان اذا تعارضا يعمل بكل منهما في بعض الصور كقوله عليه السلام
الا اخبركم بخير الشهداء قيل بلى يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب حتى
يشهد قبل ان يستشهد فيحمل الاول في حقوق الله والثاني في حقوق الآدميين واما ان يكونا عامين فالتعارض
بينهما كما في مطابقة المتنافيين للواقع الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالآخر كما اذا ادى امارة مجتهد
الى وجوب السلام في الصلوة والآخر الى استحبابه فيكون العمل باستحباب العمل متعينا وكذا الوجوب العمل باول
كل واحد بالاستحباب بالنسبة للامن امارة وكذا الوجوب والمقدار الى التاويل بالآخر بعد ذلك فيكون
الجمع بينهما برفع المنافاة كالعام المقطوع نقله كالعام الواقع في التواتر والخاص المظنون نقله كخبر الواحد فان
الخصوص اقوى ويقدم على العام كما مر تفصيله واذا كان احدهما اي احد الدليلين ظنيا والآخر قطعيا تعين العمل
بالقطعي وهو ظاهر والترجيح اقتران الامارة التي تنافت مع مثلها بما تقوى به بامر يكون سببا لتقويتها على معارضها
على مثلها في المحصول الترجيح هو تقوية احد الطرفين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به والمص عدل عن تعريف
المحصول المذكور الى ما اختاره ابن الحاجب في المختصر واقول في وجه العدول ان الثاني دل صفة
للدليل والترجيح على قول المحصول يكون صفة للمستدل والمناسب ان يكون صفة للدليل على ما نقل اهله لكن نظر
المحصول الظاهر لفظ الترجيح فانه متبادر منه كونه صفة للمستدل وايضا على قول ابن الحاجب يكون اصطلاحا
جديدا بخلاف ما في المحصول فانه يكون قريبا من اللغة ثم عبارة المحصول يتناول معارضة الدليلين العقليين اي يمين

مع ان كلامنا في الامارات وفيه ان كلام المص حيث تم التعارض عن القطعيين وجوزنا في وبل الذي الظاهر انه نوع
ترجيح بغير الاول باق هنا وايضا الترجيح قد يحصل في نفس الدليل لا بالاقتران فتامل والترجيح المذكور لا مرنبي يكون بين الظنيين
والعقليين والدليلان اما عقليان او نقليان او احدهما عقلي والآخر نقلي فاشار المص الى ذلك بقوله وهو اي الترجيح
اما ان يكون في دليلين نقليين كما في حكاية الشهود او عقليين كما يحصل بحسب العقل في احوال القياس بواسطة العلم و
الحال او معقول ومنقول كما رضه النقل الدال على ان الجدي يحمل على ملك الابن للقياس في خراسان والدابة
الهندية المتصلة كما اقول المجوز اقتصروا في صورة التعارض اذا لم يمكن الترجيح التخيير وتعارض الدليلين
يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك وان يك بالكل كان حاصلا قبل الدليل مع ان العمل لا يجب الا من حيث الظن لا
اقول ولا يمكن التمسك بالاجماع بان يقال ان كل صورة وقع التعارض وقع الاجماع بالتعارض الحل لان المص كابن الحاجب
منع هذا الاجماع وكيف لا وهو كثير على خلاف البحث الثالث اذا تعارض نقليان يرجح بالتواتر او بتواتر او بوجوب
الورود في النهاية الترجيح المستفاد من حال ورود الخبر من ثمانية اوجه الاول اذا كان احد الخبرين او الآيتين مدنيا والآخر
مكيا يقدم المدني الثاني الوارد بعد قوة الاسلام وشوكته الثالث ان يكون راوي احدهما متاخر الاسلام
ويعلم ان سماعه حصل بعد اسلامه الرابع ان يعلم اسلام الراوي من صحابة كاسلام خالد بن الوليد وعمرو بن العاص ويعلم
ان سماع احدهما كان بعد الاسلام ولا يعلم الآخر فالخامس المورخ مقدم لظهور تاخره في المحصول اذا كان احد
الخبرين مورخا بتاريخ مضيق والآخر يكون مطلقا من التاريخ فيقدم الاول لانه الظهر تاخره لما روي انه
قال او اذا صلى الامام كما صلوا قعودا اجمعين فيحمل الاول لانه كان في آخر احوال الرسول السادس ان يكون
احدهما سوقا او قوف مقدم والآخر مطلق فالمطلق ارجح لانه اشبه بالتاخر السابع اي خطاب يدل على التخفيف
يوخر عن التغليظ فان الشرع في اول الحال كان يغلظ ثم خفف في آخر الحال وقيل بالعكس لان الشرع اقتضى
اظهار تمام الحكم الثامن من العام الوارد لا بسبب مقدم على الوارد بسبب لان ذكر السبب يوهم التخصيص به ومنها تبق
او المتن ترجيح متن الخبر يكون من عشرين وجها الاول ان يكون احدهما نهيا والآخر امرا فتقدم النهي لان اكثر النهي
لدفع المفسدة واكثر الامر لطلب المنفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام دون الامر فكذا
حمل لفظ النهي لان محامل الامر قريب من عشرين بخلاف النهي فانه لا يبلغ الى العشرة الثاني ان يكونا قول
احدهما امرا والآخر اباحة للاحتياط الثالث يرجح النهي على الاباحة بان يكون مدلول احدهما نهيا والآخر اباحة
الرابع ان يكون احدهما اكثر معنى والآخر اقل فيقدم الاقل الخامس ان يكونا احدهما حقيقة والآخر مجازا
قرينة عادة كذا السادس ان يكون كلاهما مجازا او يكون احدهما اقوى قرينة السابع تقدم الحقيقة على المشترك الثامن يقدم
الاشهر على غير الاشهر وكذا ما تقدم ما تقدم كالاضمار والحذف والتاسع العاشر تقدم اللغوي على المستعمل لفظا ومعنا
اللغوي على المنقول وكذا اذا استعمل الشرع في معنى على الاستعمال هو في اللغوي وفيه ان هذا تقديم الحقيقة على المجاز

العاشر اذا كانت دلالة على حكم متأكدة دون الآخر كقوله فنكاحها باطل باطل باطل وما لم يتأكد ظاهره الاولى فشريفان يدلان
بالاقتضاء فاحدهما لضرورة الصدق والآخر لوقوعه شرعا قدم الاول لان ضرورة الصدق اهم من وقوعه شرعا الثاني عشر
اذا صح مع الحكم امران لو حمل على احدهما يكون بعيدا عن العبث واذا حمل على الآخر يكون بعيدا عن الترتيب الذي يقتضيه
مثلا قدم ما بعد عن اللغو والعبث الثالث عشر اذا تعارض ما يدل بالاقتضاء بمفهوم الموافقة وما يدل بمفهوم المخالف
قدم الاول لان مفهوم الموافقة اقوى الرابع عشر تقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة الخامس عشر اذا لزم من
احدهما تخصيص ومن الآخر تأويل قدم ما يلزم منه التخصيص السادس عشر قدم الخاص على العام السابع عشر قدم العام
الذي لم يخصص على العام الذي خصص الثامن عشر تقييد المطلق كتخصيص العام فتقدم المقيد ولو من وجه على المطلق
والمطلق الذي لم يخرج منه الا ما اخرج التاسع عشر اذا تعارض صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على صيغة
النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى باللام ثم تقدم الجمع باللام والاسم الموصول على اسم الجنس
المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود العشرون اذا تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما على المتأخر
كالصحابة على التابعين او المدلول الترجيح بحسب المدلول يكون على وجوه الاول تقدم الحظر على الاباحة الثاني تقدم
الحظر على الندب الثالث تقدم الحظر على الكراهة الرابع تقدم الوجوب على الندب الخامس تقدم المثبت على
النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل لان فعله الانسان من الفعل كثير ولانه يثبت زائدا
ولانه تأسيس والنافي قد يبنى على الاصل السادس تقدم موجب درء الحد على ما يوجب الحد السابع تقدم الموجب
للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما الثامن تقدم الحكم التكليفي لاقتضائه على الوضعي كالصحة لانه يحصل الثواب
وقيل بل الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وتمكن التاسع تقدم الاخف على الاثقل وقيل بالعكس كالاول
يعلم من هذا المقام انه اذا تعارض دليلان في اقتضاء الحرمة والندب او الندب والوجوب تقدم الحرمة مثلا
وقد قدم خلافه وكذا يعلم من بعض وجوه المتن انه لا مرجح تعارض من الادلة الا قليل والا فيعني ببعض الوجوه
عن البعض وكذا فيما تقدم او بامر خارجي الترجيح بحسب الخارج من اثني عشر وجها الاول يرجح الموافق لدليل آخر
على ما ليس كذلك الثاني تقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما ليس كذلك وكذا موافق عمل الاكثر على الاقل
الثالث تقدم موافق عمل الائمة على ما ليس كذلك الرابع اذا تعارض تأويلان ودليل تأويل احدهما ارجح قدم
على الآخر الخامس ما تعرض فيه لعلة تقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة السادس اذا تعارض
عامان احدهما وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك ففي ذلك السبب تقدم العام الوارد عليه لقوة فيه
وفي غير ذلك السبب تقدم العام الآخر السابع اذا ورد عام هو خطاب الشفاه لبعض من تناوله وعام آخر ليس
كذلك فهو كالعامين ورد احدهما على سبب دون الآخر فيقدم عام الشفاه فيمن شوفه به وفي غيرهم العام
الآخر الثامن اذا تعارض عام لم يعمل به في صورة من الصور وعام عمل به ولو في صورة قدم المعمول التاسع اذا

فهي

تعارض عامان احدهما اقرب الى المقصود قدم على ما ليس كذلك كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين تقدم في مسئلة
الجمع في ملك النكاح على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه امس بمسئلة الجمع العاشر اذا تعارض خبران وفسر راوي احدهما دون
راوي الآخر قدم ما فسر على ما لم يفسره فيحتاج الى التفسير الحادي عشر ما ذكر فيه سبب ورود النص اقوى من غيره الثاني عشر
ما اقترن بقرينة دالة على تأخره قدم على غيره والمصنف شرع في تفصيل المرجحات فقال فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا
ارجح ويرجح رواية الفقيه على غيره والافقه على الفقيه والزاهد على غيره والازهد على الزاهد والاعلم بالعربية على
غير العالم بها وكونه صاحب الواقعة كرواية عائشة في التقاء الختانين على رواية غيرها ممن روى انما الماء من الماء
لان صاحب القضاء اعلم به اكثر والاكثر مجالسة للعلماء والمحدثين او من طريقه اقوى كمن روى انه رأى زيدا انه
نصف النهار في مكة والآخر انه رآه في الليل في المدينة لان طريق رؤية النهار اقوى ويمكن ان يقال ان طريقه
رواية اقوى والذي ظهرت عدالته بالاختبار بانه خبره او علم انه ارجح فهذا اقوى ممن علم بغيره وكذا ما بتزكية الاكثر او الاعلم
ممن يزكيه الاقل او غير الاعلم والى اشار الفقه او بتزكية الاكثر او الاعلم وكذا تقدم من يزكيه بذكر سبب العدالة على من يزكيه
مطلقا واليه الاشارة بقوله وارجح ذكر سبب العدالة ارجح العمل بروايته اي تقدم المزكي الذي عمل بروايته على ما لا عمل
او تقدم المعمول على غير المعمول كما مر والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ تقدم على ما ليس كذلك والجازم في الرواية على الظان
وكذا الدائم سلامة عقله على المختلط في وقت ما وكذا الحافظ لفظ الحديث على الراجع الى الكتاب ليعمل منه والاشهر
على غير الاشهر في المقبول اما الترجيح الحاصل بسبب شهرة الراوي فامور احدها ان يكون من كبار الصحابة وثانيها صاحب
الاسمين مرجوح بالنسبة الى صاحب الاسم الواحد ثالثها رواية معروف النسب راجح على رواية مجهول النسب رابعها ان
يكون في رواية احد الخبرين رجال يلتبس اسماؤهم باسماء قوم ضعفاء ويصعب التمييز فيرجح عليه الخبر الذي لا يكون
كذلك وخبر المدلس الذي لا يعيب ذمه ضعفا ولا يتهم به على ما ليس كذلك ومعروف النسب على غيره فان روايته ارجح اذا
علم مدا التي فان المشهور يكون حاله اظهر وهذا داخل في الاشهر وغير ملتبس الاسم بالضعيف وهو داخل فيما تقدم
الاشهر والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه فان الاسناد في المرفوع اقوى وذا السبب لانه اقوى من غيره فان رواية
من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ونزوله ارجح من رواية من تجرد عن سبب النزول لشدة اهتمام الراوي
بمعرفة ذلك الحكم وما نقل اللفظ على ما نقل المعنى لان الخبر بلفظه اقوى والمعتضد بغيره كما لو اعتضد بعمل الفقهاء
او المؤيد برواية اخرى ومن والفخر ان ما اصل على من كذبه اذا روى الراوي عن شخص وكذبه المروي عنه
والخبر الآخر لا يكون كذلك يكون اقوى منه والمسند على المرسل فان الذي اسنده علم حال الوسائط بخلاف غيره
فانه مجهول الحال بخلاف عيسى بن ابان فانه قدم المرسل على المسند بناء على ان الثقة لا يقول قال الرسول
الا بعد ان يكون قاطعا بخلاف ما اذا ذكر الوسايط فقد اعتمد على غيره وقال رسول الله صلى الله عليه وآله فانه حكم

على هذا الخبر بالصحة ولم يرد عليه الانكار ان فلانا زعم ان رسول الله فعل ذلك والاول اقوى والثاني الراوي الذي ينتهي
اليه الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رسول الله مع الزيادة وخلافا لعبد الجبار
حيث حكم بالتساوي بين المسند والمرسل والوقف ظاهر كما اشرنا وترجيح رواية المتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكا
الذي ورد بعد تحوك الرسول عليه السلام وكتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه وترجيح العام الغير السبب على ذي السبب
للخلاف في قصرانه في على سببه فان بعضهم ذهب الى ان العام المذكور بسببه مخصص بسببه وهذا القول وان كان ضعيفا
لكن يكفي في الترجيح والرواية الفصيح على غير اي غير الفصيح والافصح عبارة على الفصيح واذا كان بلاغة المعنى على السوية و
يمكن ان يراد البليغ بالفصيح والخاص على العام كما مر والحقيقة على المجاز كما مر والدال بالوضع الشرعي او العرفي على
الدال بالوضع اللغوي فان الظاهر من الشارع ان يخاطب بالشرع او العرف والعام الذي لم يدخله التخصيص على ما دخله على
العام المخصوص كما مر والمنطوق على المفهوم كما مر ودال قيد هو الحكم ثم بحيث الذي يبطل الاباحة على المقرر
وهو الحكم الدال على الاباحة والتوقف على صيغة الى حل على الضج كما مر والتي الحد على مثبته كما مر قال جمهور الفقهاء فانه
في الحد مقدم على المثبت خلافا للمتكلمين انما ذهب الفقهاء اليه لان الحد ضرورة شرعية على خلاف الاصل
فالنافي ان يكون موافقا للاصل ولان النفي يورث شبهة والحد يدرأ بالشبهة لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا
الحدود بالشبهات فكما ان تعارض البينتين يوجب اسقاط الحد فكذا تعارض الخبرين ووصفها لطلاق
والعتاق على نافيهما قال الكرخي المثبت في الصورة المذكورة مقدم لان ملك العين والنكاح على خلاف
الاصل فزواله على وفق الاصل فيرجح لذلك والعام المقرون بالعلة اقوى من العام الغير المقرون كما فصلنا
والمؤكد كقوله فنكاحها باطل باطل باطل على غيره والموافق لعمل اهل المدينة والاكثر والاعلم على غيره كما اذا
تعارض قياسان فالاحد قطعي اذ كان المدار على الاصل وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع وهو القياس المنصوص
علته والتعارض فيه في القياس قريب من التعارض في الاخبار لان النص بالعلة خبر وهو شرط في حجية القياس
لانا نشترط التنصيص على العلة فيرجع النزاع الى النص الذي في العلة في المحصول ولنختم هذا الفصل بشيء وهو انه اذا
تعارض قياسان وكان وجود الامر الذي جعل علة لحكم الاصل في احد القياسين معلوما وفي الاخر مظنونا كان
الاول راجحا لما بينا ان القياس الذي بعض مقدماته يقينية راجح على ما كان كل مقدماته مظنونا المقصد الرابع
عشر في الاجتهاد وفيه فصول ثلثة الاول المجتهد لما فرغ عن التعارض والترجيح الذي هو كيفية الاستدلال
شرع في الاجتهاد الذي هو كيفية حال المفتي والمستفتي وفيه مباحث ثلثة الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع
هكذا في القاموس وما استلزم استفراغ الجهد مشقة في الفعل زاد المص قوله في فعل شاق في المحصول الاجتهاد
استفراغ الجهد في الفعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة هذا كلامه

المقصد الرابع عشر في الاجتهاد

استفرغت مجهودي في كذا اي بذلته صح

وكلامه

197

وكلامه هذا يقتضي ان يكون الاجتهاد في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي قوله
استفراغ الوسع بمنزلة الجنس يشمل استفراغ الوسع في العقليات والحسيات وغيرها وقوله من الفقيه يخرج استفراغ
غير الفقيه كالكلامي وبحث المقلد وقال العلامة التفتازاني لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكره التفتيه الغزالي
والآمدي وغيرهما فانه لا يتصور حينئذ الاجتهاد التام الا ان يراد بالفقيه المتهيئ لمعرفة الاحكام على ما سبق
وقوله لتحصيل ظن يخرج ما استفراغ الفقيه جهده فيه لتحصيل اليقين وقوله بحكم شرعي يخرج استفراغ الجهد لتحصيل ظن بحكم
في الوضعيات مثلا واقول جميع المسائل الفقهية ليس امورا مشكلات حتى يستقل فيه الاجتهاد ثم ان الفقيه
هو المتهيئ للاحكام الشرعية الفرعية وان لم يبلغ مستقلا اذا اعتبر في المجتهد بذل الجهد والطاقة بالفعل يلزم ان لا يتحقق
الاجتهاد ويتحقق الفقه مع انه قال العلامة التفتازاني ان الظاهر من كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير
فقيه على الاطلاق ثم لو اشترط في الفقه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة فحق مجتهد ليس بفقيه
فان كل مجتهد لا يلزم ان يكون مستفرغا والمستفرغ لا يلزم ان يكون محصلا للظن الا ان يقال هذا اختلاف منهم
بقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وفيه انه يلزم ان لا يكون المخطي مجتهدا لا على ان ابن الحاجب عرف
الاجتهاد بهذا التعريف مع انه عرف الفقيه بالمتهيئ للعلم بجميع الاحكام الشرعية او العالم ببعض الاحكام
الشرعية الفرعية من الامارات والعلم بالحكم الشرعي الفرعي من الامارات المفيدة للظن لا يكون الا للمجتهد كما مر في اول
الكتاب واقول على قوله هذا يلزم في صدق الفقيه استفراغ الجهد لانه يكون لتحصيل الظن ثم استفراغ جهده
لتحصيل حكم شرعي ليس بمجتهد او لا يخلو عنه وايضا على التقدير التهيؤ لا يلزم في المجتهد ان يكون عالما بمسئلة وعلى التقدير
يلزم العلم بحكم شرعي فلا يصح التعريفان معا وايضا الاجتهاد لا يكون لتحصيل الظن اذ يجوز ان يكون لتحصيل الجزم
كما في الاستدلال من الكتاب ان يقف على الكتاب من جميع الادلة فيحصل الجزم الا ان يقال المص زعم ان
السند القطعي لا يكون مثبتا اذ لا اجتهاد في القطعيات كما صرح به في شرح العضدي وايضا الفقه لا ينحصر فيما لابد من السعي
في تحصيل الظن فيه فان الظن قد يحصل بمجرد الرواية في المسائل المجمع عليها فلا يحتاج الى الاجتهاد ومن ههنا نظر ان
الفقه ليس هنا استنباط الجميع لان الاجماعيات لا يحتاج الى التهيؤ اذا المجتهد والعامي فيها سواء فلا يصح تعريف
الفقه بالتهيؤ لاستنباط الجميع ويمكن ان يقال ان التهيؤ لجميع هو الفقه الا ان الاستنباط مفقود من جانب
المسائل المجمع عليها والاقرب قبول التجزية قد اختلف في ان الاجتهاد يتصور بالنظر الى بعض المسائل دون بعض
فذهب جميع الاصوليين الى قبول التجزية وقوم الى المنع والمص اختار قبول الاجتهاد التجزية لان المقتضي لوجوب العمل في الاجتهاد
في جميع الاحكام وهو حصول الظن بالحكم موجود في الاجتهاد في بعضها اي استفراغ الوسع لا بالمعنى المصطلح عليه
والا يلزم المصادرة واحتج من قال بعدم التجزية بان من لم يحط بجميع الادلة التفصيلية يجوز ان يكون الباب الذي
اجتهد فيه مما جاء له الادلة الغير المعلومة فاجاب المص عنه بعقله وتجويز تعلق المعلوم بالحكم الذي يراد ان يعلم

بالاجتهاد في البعض بالمجهول اي ادرك بابه غير معلوم مستنبط في البعض بان لا يكون متهيئا لاستنباط الحكم منه او ورد
عليه بعد الوقت اي فرض انه علم جميع ما يحتاج اليه في الباب الذي يريد الاجتهاد فيه ويمكن ان يقرر الدليل هكذا
لان المقتضي للاجتهاد والاستنباط في جميع الاحكام هو الاطلاع على ما لا بد منه من الامارات كلها والمطلع على
امارات بعض المسايل نحو غيره سواء في ذلك فيكون المقتضي للاجتهاد موجودا فيه وكونه لا يعلم امارات
غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره. وعلى هذا التقرير يمكن ان يحمل قول المصنف وتمر يتعلق
العلوم الى آخره اعتراضا على الدليل المذكور لانه انه وغيره سواء فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها
وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف او ينعدم في المتهيئ للكل والجواب المذكور تسويتهما في صورة يظن المجتهد
في الكل انهما سيان في بعض المسايل اقول ـــــ العمل بظن كل احد غير جائز وانما الاعتماد في ذلك النقل
فان ورد نقل يقتضي العمل بظن مستنبط في البعض معتبر والا فلا والمصنف لما عرف الفقيه بالمتهيئ لجميع الاحكام
والرواية يقتضي العمل بقول الفقيه في لا يتجه بحكمه الاجتهاد لان المتجزي لا يسمى فقيها فالنزاع يرجع الى تحقيق
النص بان الفقيه يطلق على مثل هذا المستنبط او النص على اعتبار قول من غير كونه فقيها وعبارة المصنف في شرح المنفرد
يقتضي ان يكون المتجزي فقيها وقد مر في اول الكتاب ما يتعلق به. ان قلت المصنف استدل على اعتبار التجزية حيث قال
المقتضي لوجوب العمل بحكم المستنبط المتهيئ للكل هو تحصيل ظنه بالحكم موجود في المتجزي قلت المقتضي لاعتبار حكم الفقيه هو
كونه فقيها متهيئا للاحكام كلها كالامام الذي هو اصل العالم بجميع الاحكام والمصنف لا يعتبر القياس فكيف يستدل
بهذا الذي ليس منصوص العلة اعلم ان احتمال احتياج المعلوم الى المجهول جار في المتهيئ للكل ايضا لان كل
دليل لا يظفر عند المتهيئ انه هو مهيأ لو ورد عليه دليل يستنبط وهو ظاهر لكن هذا الاحتمال ابعد منه كما اشرنا
البحث الثاني الحق انه عليه السلام لم يكن متعبدا بالاجتهاد لانه كان مجتهدا ولا مخبرا عن الاحكام ومبلغا لها عن الاجتهاد
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واذا لم ينطق الا عن الوحي فلا يكون اخباره عن الاجتهاد
واما ان حكمه ليس بالاجتهاد فلانه اذا كان معلم المكلفين ومبلغا لهم بالوحي وعاملا في حكمه بالاجتهاد فيكون
ادون في حكمه من الرعية وهذا ظاهر البطلان الا ان يقال بعض الاعمال الذي كان صلى الله عليه وآله يعمل به بالاجتهاد
واما الذي كان يبلغ كله كان بالوحي والآية اشارة الى هذا المعنى وفيه انه خلاف ما فرضه المفروض فتامل وقد
يقال ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى انما يصح الاحتجاج اذا كان للعموم في جميع ما نطق به وليس كذلك لان
الكلام في القرآن وحده لان المقصود رد ما كان الكفار يقولون ان القرآن من الافتراء فيختص بما خص
ويبقى العموم كذا في الشرح العضدي وفيه ان ظاهر الآية العموم وحمله على العموم ادخل ادخل في رد زعم الافتراء واسقط
الشرح العضدي ولين سلمنا العموم فلا نم انه ينفي الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقا عن
الهوى بل كان نطقا عن الوحي واقول ـــــ لا يصح ان يقال المجتهدون لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي

يوحى

يوحى وهو ظاهر البطلان فان الغرض من الآية ان كلامه خال من شائبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك ولانه
عليه السلام قادر على العلم اي على اليقين بالوحي في الحكم فلا يجوز العمل بالظن لان الظن كالشك لا يجوز لاستطاعة
تحصيل اليقين بالوحي فيحرم العمل به لان القادر على اليقين يحرم عليه الظن في الشرح العضدي لا نم انه قادر على اليقين
فانه لا يعلم الحكم الا بانزال الوحي عليه وانه غير محقق ورفع هو قادر عليه بعد الوحي وقيح لا يجوز الاجتهاد اتفاقا وذلك
لكنه بالشهادة مع انه لا يفيد الا الظن ولا يقال لكنه معرفة الحكم بالوحي يقينا فيحرم عليه الظن بالوحي اقول ـــــ
حسن الظن بشان النبي سيما سيد الانبياء عليه وعليهم السلام هو انه متى اراد كان قادرا على انزال الله ودلالة
الاستخارة منه ومنع ذلك مكابرة وان تاخر في بعض الاحكام كان لانتفاء حكمة مثل ان يعلم انه صلى الله عليه
وآله لا يقول من عند نفسه او من اجتهاده وكيف لا ونجوز ان يكون كلا الانبياء عليهم السلام مجتهدين يجوز
عليهم الخطا كما هو المشهور عند الجمهور على ما في بعيد عن الصواب يوجب هو ان الدين وقياس الوحي بالشهادة بعيد
عن تجويز الاجتهاد فانا نقول اولا انه عليه السلام كان يعلم يقينا انه مع حصول الشهادة مثل دلوك الشمس علامة
لوجوب الصلوة في احكامه فاذا حضر عنده صلى الله عليه وآله عدلان وشهدا على هلال صار باليقين الهلال علامة
وثانيا بان المفروض في الحكم بانه كان تعليم الامة واشاعة الاحكام التي هي عامة بخلاف التبليغ فانه خاص
به صلى الله عليه وآله لا ضرورة في العمل بالظن فيه ولان مخالفة حكم المجتهد ليس بكافر في الشرح العضدي
لا نم الكبرى فانه اذا اقترن بما القاطع كاجتهاده يكون عن اجماع فان اقتران الاجماع يخرجه عن كونه يجوز مخالفته
لكنه اجتهاد الرسول صلى الله عليه وآله كانه اقترن به قوله وهو قاطع اقول ـــــ في الشرح العضدي صرح
بعدم جواز مخالفته صلى الله عليه وآله اجماعا لانه قال في تفسير قوله تعالى عفا الله عنك انه وقع الخطا من الرسول
صلى الله عليه وآله واصحاب عمر وحده في اسارى بدر حين قال النبي صلى الله عليه وآله لو نزل بلاء ما نجا الا عمر
فعلم انه يجوز مخالفته وايضا في صحيح الاحاديث عندهم ان ابا هريرة كان ذاهبا الى الناس رسولا من عند الرسول
صلى الله عليه وآله فراه عمر فسال عنه الى اين فقال ابو هريرة اذهب الى الناس لاقول لهم ما امرني رسول الله صلى الله
عليه وآله ان اقول لهم فسال عمر عما يقول فضربه حتى قعد على استه فدخل عمر على رسول الله فقال يا رسول الله الناس
حديثو العهد الى الجاهلية وهذا القول لا يناسب عندهم ومثل هذا كثير في التفاسير المنسوبة الى اهل السنة انه صح
في غاية شهرة وقد وقع الاختلاف بين رسول الله وعمر يوم ترجيح قول عمر ولانه عليه السلام كان يتوقف في الاحكام لانتظار الوحي
اي لو كان الاجتهاد جايزا لما تاخر في الاحكام التي كان ماخذها حاضرا لانتظار الوحي ويمكن ان يناقش بان الامر
الذي تاخر فيها هو ما عنده كان حاضرا وقد قرر هذا الدليل في الشرح العضدي بانه لو كان النبي صلى الله عليه وآله متعبدا
بالاجتهاد لما تاخر في جواب سوال سايل بل يجتهد ويجيب لوجوبه عليه واللازم باطل لانه صلى الله عليه وآله تاخر في
الجواب كثيرا وفي الشرح العضدي الجواب لا نم الملازمة فانه ربما تاخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد

لانه انما يعيد به فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم النص لعدم الوحي والتفحص ربما لا يفيد فان استفراغ الوسع
كان لسبق في زمانه اقول ـــــــ مستند منعه مقدمة حقة وهي ان الاجتهاد مشروط بعدم جواز الوحي والوحي
جايز دايما بالنسبة الى الرسول صلى الله عليه وآله فلا يصح اجتهاده قطعا واما المستند الثاني وهو ان التحيز كان
بواسطة استفراغ الجهد فبطلانه مما لا يخفى لان المشهور في الرواية انه كان تعبدات جزئيا تي بالوحي من الله تع
وما كان يرتب القياس العقلي مثلا ولان تجويز اجتهاده عليه السلام يفضي الى تجويز اجتهاد جبرئيل عليه السلام
فتشرع النسخ بالوحي بعلم ما ذكرنا توجه المنع على هذا احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لانه
من الوحي والاشق اكثر ثوابا فيكون اولى النبي صلى الله عليه وآله واقول ـــــــ ادام يأت الوحي على الشافعي
من اين علم ان الاجتهاد اشق ثم انه من اين علم ان الاجتهاد بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله اشق فانه يمكن
ان يكون الاجتهاد عنده اسهل الامور ثم لا نم ان كل ما هو اشق بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله اكثر ثوابا فان
نوحا على نبينا وعليه السلام مع طول عمره وكثرة عباداته لم يحصل له ثواب اولى الرسول صلى الله عليه وآله والاجتهاد
ان النبي صلى الله عليه وآله له القوة القدسية وا على مراتب النفس الملكية والا نظرى عنده فضلا عن العمل
بالقياس لا يقال ان الشافعي قال ان العمل بالقياس اشق من العمل بالنص ويحكم حكم عام لا يحتاج الى النظر لانا
نقول لا ريب ان العمل بالنص المترتب على نزول الوحي الموقوف على الانسلاخ من البشرية والاتصال بالله
بالكلية اصعب من مجرد القياس ان قلت القياس موقوف على الاصل الذي هو النص فيحتاج الى الوحي مع زيادة
قلت القياس يكفيه الاصل المعلوم بالقياس وان انتهى بالاخرة الى الوحي بخلاف العمل بالنص فانه يحتاج
دايما الى الوحي ان قلت الوحي ليس بالاختيار والكلام انما هو في العمل بالنص بالاختيار قلت الاشق
افضل سواء كان بالاختيار اولا ولقوله تع عفى الله عنك هذا الدليل كان يعتد اجتهاده صلى الله عليه وآله
يعتد الخطأ في اجتهاده في الشرح العضدي قد اختلف في جواز اجتهاده صلى الله عليه وآله ووقوعه والمختار وقوعه
لنا قوله تع عفى الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي ولقوله صلى الله عليه وآله
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وسوق الهدي حكم شرعي اي لو علمت اولا ما علمت
آخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما عمل بالراي وفي الشرح العضدي استدل ابو يوسف بقوله تعالى
لتحكم بين الناس بما اراك الله لان الرؤية الحقيقية تقال للابصار مثل رايت زيدا وللعلم مثل رايت
زيدا فاضلا وللراي مثل ارى فيه اكل والاوله والاول لا يستقيم رؤية العين اذ هو بالنسبة الى الاحكام
وكذا لا يحتمل ان يحمل على العلم لانه تقرر في النحو انه يجب ذكر المفعول الثالث لذا ذكر الثاني والثاني مذكور
فلا يكون المعنى بما جعل الله رايك فثبت القياس واجيب بانه بمعنى الاعلام وما مصدرية ليس بموصول
حتى يحتاج الى الصلة وتتميمها وحذف المفعول الثاني معه وانه جايز واقول ـــــــ لو حمل الآية على ما حملها ابو يوسف

يلزم

يلزم ان يكون مدار حكم النبي صلى الله عليه وآله على القياس لان الآية انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما
اراك الله على ان الرؤية يحمل بمعنى العلم والعلم يطلق مراده فان الحق في تفسيرها معنى بما اراك الله بما عرفك واوحي اليك
وهذا الحمل هو الصحيح كما اورده على اهل السنة ان منعقد الاجماع والسنة بكونا في زمان النبي صلى الله عليه وآله وايام خلافة
ابي بكر وزيادها عرا جابرا كما في الكتب الكلامية ان المجتهد يجوز له ان يخالف المجتهد وهذا ابطل على خلافة صلى الله عليه
جايز وواقع فاذا جوز مثل هذا الجوز في اكثر الاحكام من المجتهدين فلم يبق وثوق بالدين وجاز الوضع الموضوع ابن الكوثر
وابطال النص بالامامة والى لوفي النصوص وتجويز ان يكون رسول الله صلى الله عليه وآله مثل ان فرق نصيب
وغفل بالحقيقة فقدف بالنسبة الى خير خلق الله رحمة الله للعالمين واقرب من الكل ان الشافعي اذا خطأ لزم ان وقع
الخطأ من الرسول صلى الله عليه وآله في الاجتهاد ويقولون عفى الله عنه فيكون رتبة ادنى من الشافعي والجواب
ان المتوقع اجابة بامر المتوقع ثم فانه لا يجوز له العمل بالنص فلو فعل يحصل له الاثم ولو سلم جوازه لانم ان
كل ما هو يوجب الاجر حصل له صلى الله عليه وآله فانه يسقط عنه لعلو درجة بعض ما يصح ان يحصل الاجر للمتقدم كما
لشهادة ولحيدا فان الحاكم محروم عنها وكذا ثواب التقليد والعفو عن العتاب كما في قوله تع ليغفر لك الله فان المراد
ذنب الامة واقول ـــــــ فيه ان العتاب انما توجه بالاذن والاذن ليس فعل الاصحاب فالجواب ان العفو
باعتبار انه بمعنى على عدم فعلهم فيما بعده والا كان الاذن مباحا فان النبي صلى الله عليه وآله ما كان يذهب بجميع
المخلفين الى الاجتهاد ولا استاذن منه صلى الله عليه وآله بعض المنافقين ان يتاخروا عن غزوة تبوك
فاذن لهم نزلت الآية مصدرا بالعفو الله عنك تنبيها على ان اهل النفاق فيما يأذن لهم الى الله حتى يعلموا انه لا اذن فيه
بعد فلا يحتاج الى الاجتهاد وكيف لا يطلع عقد بالاجتهاد الى العفو لان الاجتهاد ولو كان خطأ ليس بذنب او ان الاذن
شرط في الاباحة فتبع اسنادا والعفو معه اقول ـــــــ الاباحة يكفيها البراءة الاصلية وعدم الامر من النبي صلى الله
عليه وآله فلا يحتاج الى الاذن ولو سلم هذا لا يصح نسبة العفو اليه صلى الله عليه وآله بل يجب ان الماذونين ان كان
خطأ ووجب فان الاذن كذلك فلا يناسب ولعدم سياق الهدي لا يدل على ان سياقه كان بالاجتهاد فانه يحتمل ان
يكون في اول الحال مامور لمصلحة كمال فضيلة عدم سياق الهدي وكمال اوج التمتع وظهرا او فقال الرسول صلى الله عليه وآله
هذا القول تحريضا على حج التمتع البحث الثالث في شرايط المجتهد اي ما يحتاج تحقق الاجتهاد في الموصوف به الى وجدانها
فيه في الاجتهاد ويمكن المكلف من اقامة الادلة على المسايل الفرعية الشرعية وتنبيهه منها والتمكن والتهيؤ او اصله
فيكون الضابط في تحقق الاجتهاد يمكن المكلف من اقامة الادلة المذكورة وانما يتم ذلك التمكن بامور احدها
معرفة اللغة وغيرها من العلوم العربية المستقلة التي هي مدار معرفة القرآن والحديث ومعاني الالفاظ الشرعية
التي ليست منقولات شرعية لا بالجميع من اللغة والشرع فان اللغة كثيرا ما وقع في القرآن والحديث وكذا المنقولات
الشرعية فان بعضها متعلق بالاصول الكلامية التي لا يحتاج اليه في الاستدلال على الفروع الشرعية وثانيها العلم

صحيحا عنده كالمحتاج في معاني الالفاظ حاذقا ولا يحتاج الى الحفظ ويدخل فيه اى في معرفة الالفاظ معرفة النحو فان النحو
يعلم منه الوضع النوعي للالفاظ فان معرفة ان مثل زيد قايم دال على الاسناد الخبري وغلام زيد على النسبة
الاضافية من العلم بالوضع النوعي والتصريف فان معرفة ان صيغة فاعل يدل على الفاعل ومفعول لمن وقع
عليه الفعل من العلم بالوضع النوعي وانما قلنا ان معرفة اللغة لا بد منها لان الشرع عربي لا يتم الاجتهاد فيه الا
الا بها وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما مر تفصيلا اثباتا ونفيا وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله بحسب
اللفظ اى يعلم معنى الكتاب والسنة وانما تم ذلك لو عرف انه لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد خلاف
ظاهره من غير بيان وقت الحاجة الى تمام تفصيله ولا يخفى ان العلم بمراده تع لا يحتاج الى هذه المقدمة وانما تم
ذلك اى عدم الخطاب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد بخلاف ظاهره من غير بيان لو عرف انه تع حكيم لا يفعل
قبيحا ولا يأتي بما لا يليق به وهو اى حكمته تع يتوقف على علمه تع بالقبيح فانه تع لو لم يميز القبيح من غير القبيح يمكن ان يصدر عنه
القبيح واستغناه عنه اى يتوقف حكمته على الاستغناء من القبيح فانه لو كان مضطرا الى فعل منه القبيح على وجه الاضطرار
والعلم بصدق الرسول عليه السلام اى يتوقف حكمته على العلم بصدق الرسول فانه اذا لم يعلم صدقه لا يكون بعثته
لايجابا فلا يكون موافقا للحكمة ويتصل عطفه على قوله يعرف فيها اى في قوله لان الشرع عربي لا يتم الاجتهاد فيها اى بمعرفة الامور الكلامية
ولا يتم الا بالعلم بكلية وتفصيل غير ذلك كما لا يخفى اقول اعجاز القرآن يكفي في اثبات الشرع ولا يحتاج الى صدق
الرسول واصول قواعد الكلام عطف على قوله صدق الرسول اى العلم بقواعد الكلام كمسئلة وجود الواجب والقدرة
العامة والعلم العام مما يتوقف عليها اثبات الشرع على ما مر وهذا اى جميع ما ذكرنا لا يحتاج الى علم قواعد الاشاعرة لانهم
يقولون بالنقص في الافعال فيجوز على قولهم الكذب على الله وعلى الرسول والسنة والقران والعقوبة للكاذب واما
ثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام الشرعية الفرعية اما بالحفظ للاحاديث وهو الاعلى او بالرجوع
الى اصل صحيح من الكتب المعتبرة للحديث واحوال الرجال اى الرواة القوى من الضعيف ليعرف صحيح الاخبار
معلقها الاقلال الحديث عدم صحته ويعرف ايضا من الكتاب ما يتعلق به من الاحكام وهو خمسماية آية تقريبا ولا
شرط حفظها اى لا يشترط في الاجتهاد حفظ الايات المذكورة بل يشترط معرفة دلالتها وقت الاستدلال بها و
مواضعها ليرجع حال الارادة اليها حيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع بان يعرف معنى
الاجماع وحجيته ومواقعه اى المسايل المجمع عليها لئلا يفتي ولا يجتهد بخلافه وقد مضى ان في تحقق الاجماع
جايز وخامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية فانا مكلفون بها اذا لم يكن دليل يعرف عنها و
الاستصحاب على ما ياتي وغيرهما كما في الادلة اى باب النسخ على باب مقدمته وسادسها ان يعرف شرايط البرهان
البرهان لا دخل له في الاجتهاد في الاحكام لكنه مما يتوقف عليه الاصول الكلامية ودفع شبه الخصم وقد يطلق البرهان
على الدليل المطلق كما صرح به العلامة التفتازاني في شرح الشرح العضدي ويمكن حمل كلامه عليه فاندفع عدم المدخلية كذا

شرايط

٢٠٠

شرايط المعرف وشرايط القياس المنطقي والاستقراء وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ فانه لو لم يميز بين الناسخ و
المنسوخ يمكن ان يفتي بالمنسوخ والعام والخاص حتى لا يعمل بالعام الذي خصص عمومه والمطلق والمقيد حتى لا يعمل
بالاطلاق فيما هو مقيد وغيرها من المجمل والمبين والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه وثامنها ان يكون له
قوة استنباط الاحكام الفرعية من المسايل الاصولية اقول هذا اقرب من التمكن الذي مضى ذكره
ويمكن ان يراد بقوة الاستنباط سرعة الانتقال ويسميه بعض الفقهاء القوة القدسية كما في الدروس و
يحمل ذلك على ان لا يكون متناهيا في البلادة وهو ان يكون بحيث اذا راعى اجزاء القياس وشرايطها كما
ينبغي فعند ذا لا يكون مجتهدا اذ من حصل الاسباب كلها فهو متمكن باعتبار الاسباب يمكن بعد ترتيب القياس
يبلغ عنده مرتبة اقوى بعد المرتبة الاولى على ما يفهم من كتاب الاشارات الفصل الثاني في المجتهد فيه الحكم
التي مقصود المجتهد من استفراغ الجهد تحصيل الظن بها وهو كل حكم اى مسئلة شرعي ليس عليه دليل قطعي او
التنبيه من الادلة على الاحكام يعني التعلق على يكون من ادلة الفقه وقد سلف ما يتعلق بجواب قوله باشرعي
الاحكام العقلية كما مر وخرج الدليل القاطع اى خرج بقيد الدليل القطعي حيث قال الحكم ليس عليه دليل قطعي
ما علم كونه من الشرع بالضرورة من الدين ككون الصلوة واجبة والزكوة واجبة كما اشار المصنف بقوله كوجوب
الصلوة والزكوة على ما مر تفصيله في اول الكتاب الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث
ثلاث الاول اتفقت الملة على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري لا يقولان ان
الكافر الملي بعد ما قام الدليل انه لم يحصل المطلوب ولا اعتراض عليه فان الاعتراض ليس الا باعتبار
التقصير ولا تقصير بوجه آخر الا ان يقال الكافر الملي بذل حق جهاده واجد لقوله تع والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا فمن لم يجد لم يجهد حق جهده فهو مقصر فالكافر في النار كلية فالمنفى اى الجاحظ والعنبري قالا
كل مجتهد مصيب فيها في العقليات لا بمعنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم فاسد ان مطابقة النسبة في
النقيضين مستحيل فلا يصح الاصابة باعتبار المطابقة للواقع فالمراد ان الكافر الملي بعد ما لم يكن مقصرا
لا يدخل النار والحق الاول لان الشرع كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي فيه مقصر قطعا فيستحق
الحجة كقوله تع والذين جاهدوا الآية اقول دعوى ان المخطي في الاصول الكلامية مخطي جدا مع
في النار فهذا ابطل ان المجتهد المخطي مثاب لان الشرع لو سلم انه نصب في كل المقاصد الكلامية ادلة
عليها لكل مكلف بعينه فهذه الدعوى اقرب في الفروع فيكون المخطي في الفروع مع اخذ الشيء لانه من تقصيره
فلا يصح القول بما اخطأ فيه من الفروع وليس قطعه الا ان يقال ان ذلك في الفروع بالبعض دون الاصول
واما المسايل الشرعية الفرعية فالحق ان المصيب فيها واحد الظاهر من المصيب في هذا القول غيرنا قاله
الجاحظ وردية لانه لو اريد به رفع الاثم يكون الكل موافقا بل المراد من ادرك مراده تع من الشرع

معنى الاصابة

كما يفهم من قول المصنف وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقعة والمراد بحكم الله هو الامر والنهي لا الاخبار المترتبة
عليهما فاندفع ما قيل ان قضية الاتحاد دليل ثم ان تعريف المصنف على ما قال المصنف انما يظهر فيما اذا كان حكم الله تعالى متعينا
في نفس الامر قبل الاستدلال حتى يظهر ان الاصابة فاذا لم يكن مطلوب متعين فلا معنى للاصابة كما يقال
اصاب سهم الرامي الوحش او الصيد او اخطا هاذ وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائي
الى ان كل مجتهد مصيب الاصابة هو ادراك مراد الله تعالى او ادراك ما طابق الواقع او رفع الاثم وليس
المراد الاخير لانه ليس لله تعالى في المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم فلا يمكن اصابته والخطأ فيه الا انه
يلزم ان لا يكون المستدل الناظر مطلوب يتوجه اليه بخصوصه ثم المخطئ معذور اجماعا اما عند المصوبة فلانه
لا خطأ واما عند المخطئة فلان له اجرا واحدا الا من بشر المريسي مريسة كسكينة قرية بمصر منها بشر
عتاب المريسي كذا في القاموس في باب السين المهملة وعنه انما ذهب لقوله تعالى والذين جاهدوا
الاية لكن الاجماع خصصه في الفروع لان في رد المصوبة واثبات ان المجتهد يخطئ ويصيب ان احدى الامارتين
ان ترجحت على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف لها مخطئ وان لم يترجح احدهما في نفس الامر كان اعتقاد كل
من المجتهدين باعتقاد رجحان امارته خطأ فيكون كل منهما مخطئا ولان المكلف ان كلف بالعمل لا عن طريق
وامارة كان تحكما في الدين اما تشهيا على تقدير ان يفوض بارادته او بما لا يطاق اذا كان الحكم معينا عند الله
غير معين عند المكلف والاول باطل بالاجماع والثاني في العام وان كلف عن طريق فان خلا الطريق عن المعارض
تعين الحكم والعمل به والا فالراجح من الطريقين متعين فان عدم الرجحان فاما ان يكون الحكم التخيير على ما اختاره
المصنف او التساقط والرجوع الى غيرهما من البراءة الاصلية وعلى كل تقدير من التخيير والتساقط او
عدم المعارض او رجحان المعارض فالحكم معين فالمخالف له اي للحكم مخطئ فالمصيب واحد اذ الحكم
الله متعين في نفس الامر على التقادير المذكورة اقول الحق ان الله تعالى لا ينصب طريقين
متعارضين راجحا ومرجوحا اذ المرجوح عبث بل مضر يوجب الخطأ واما المتعارضان المتساويان
فيهما كالدليل الواحد على تقدير التخيير لكن قد ابطلناه او على تقدير التساقط حتى عبث لكن الروايات
من الصحابة تواترت بتعيين الخطأ والله وان كان خطأ فمني واستغفر الله وروي ان عمر حكم بحكم
فقال له بعضهم هذا هو الحق وحكم بحكم اخر فقال الرجل والله هذا هو الحق فقال له عمر ان عمر
لا يعلم انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وقال عمر ايضا لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر ان كان صوابا فمن الله
وان كان خطأ فمنه وقضى عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم وكان ذلك على خلاف النص ولم يلزم تفسيق
عمر هذا دليل على ان استفراغ الجهد لا يلزم في الاجتهاد فان عدم وجدان النص الصريح المشهور لا ينافي
الاجتهاد وتدبر المجتهد ان في الحادثة ان نزلت بالمجتهد نفسه من غير نظراته او سواء كان مجتهدا او لا عمل على ما اداه

اجتهاده

٢٠١

اجتهاده اليه اعلم ان من قال ان المصيب واحد اورد على المصوبة بان تصويب الكل يفضي الى تنازع لا انقطاع له
كما اذا قال المجتهد للمراة المجتهدة انت بائن ثم راجعها والزوج يرى الرجعة بالكنايات دون المراة فيتنازعان
في الوطي تنازعا لا يمكن قطعه فقال المصوبون هذا لازم عليكم ايضا فان المخطئين منكم واتفقوا بان المخطئ يجب
عليه العمل بظنه الخطأ اذا لم يعلم خطأه فعاد المحذور اقول يمكن ان يقال على مذهب المخطئة بان خطأ الامارة
اذا كان ظاهرا او يعلم المجتهد المصيب وجه الخطأ المخطئ بالتحقيق كونه زجره وصنعوا ان كانت المراة مخطئة يجب زجرها
بالمفارقة بطلاق ما اذا كان الاثنان مصيبين فان تساوت الامارات في نفس الامر فخيرة على المختار عند المصنف
او حكم بالتساقط وعاد الى الاجتهاد بان يعمل بالبراءة الاصلية وان تعلقت الحادثة بغير المجتهد فكان مما
يجري فيه الصلح كالمال وغيره من حظوظ الادميين اصطلحا من غير احتياج الى الرفع الى الحاكم او ترافعا
الى الحاكم ليفصل بينهما بان يحكم بالقسمة بينهما فيما يجري فيه القسمة او غيرها ولا يجوز الرجوع بعد الحكم سواء رجعا الى حاكم او
جعلا المسئلة بالحكم محكما وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقدها احدهما رجعي الى حاكم غيرهما منعقدة
دون الاخر وكالامر في مسئلة الكنايات رجعا الى حاكم غيرهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا غير حاكم او حاكما
او لا يكون مجتهدا اصلا او ليس لحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من قبله من يقضي بينهما بحسب الحكم
والمدعي وان نزل الواقعة بالمقلد ولا يتمكن من الصلح ولم يكن له زمان يتقدر فيه على الاجتهاد رجع الى المفتي
فان تعدد المفتي رجع الى ما اتفقوا عليه وعلى فتواه وان اختلفوا في الجميع عمل بما يلائم الازيد فان تساويا
تخير في العمل بقول ايهما شاء فان حكم المفتي بوقوع الخلع ثلاثا مثلا اي على اعتقاد ان الخلع فسخ لا طلاق
فلا تعتبر المراة التي خالعها ثلثا المطلقة ثلاثا حتى يحتاج في نكاح الزوج الذي خالعها اياها ثلثا الى تحليل فنكح
المفتي المذكور المراة لنفسه على فرض انه هو الزوج والخالع ثلاثا ثم اعتقد مساواته للطلاق اي ثم رجع الى اعتقاد
ان الخلع ليس بطلاق واعتقاده طلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم بل اتصل بالنكاح الذي وقع منه
تاكد فتواه بعد في المحصول ان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلثا ثم تغير
اجتهاده فاما ان يكون قد قضى القاضي بصحة ذلك النكاح قبل تغير اجتهاده او ما قضى الحاكم بذلك فان كان
الاول بقي النكاح صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل به فاكده ولا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان كان الثاني لزم
تركها ولا يجوز امساكها على خلاف اجتهاده فلا يبقى النكاح بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح ثم تغير اجتهاده
ان الخلع فسخ فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج عاميا وخالع امراته ثلثا فانكحها بقول المفتي بناء على ان
الخلع فسخ ثم تغير اجتهاد المفتي المذكور هو يعمل بقوله فالاقرب انه يرجع عن النكاح الذي نكح بعد الخلع بقول
المفتي كما في التحول عن القبلة اذا تغير اجتهاد المتبوع بخلاف قضاء القاضي فانه مؤثر والفرض ان العامي عمل بمجرد

المفتي لا الحكم لان الحكم اقوى من الافتاء لان الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا لا كذا هو البحث الثاني
المجتهد ان ذكر دليل فتياه اولا لم يجب تجديد النظر لعدم تكرر الاجتهاد والا اجتهد فان خالف افتى بالثاني تحريا
المجتهد اذا افتى مرة بما ادى اجتهاده اليه ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فان كان ذاكرا دليلا على اجتهاده الاول
مجتهد وجوز ان الفتوى وان كان ناسيا لزم ان يستانف الاجتهاد فان اداه اجتهاده الى خلاف الاجتهاد الاول
المنقوض افتى بما اداه الاجتهاد ثانيا اقول في العقائد الدينية الكلامية لا يحتاج الى تذكر الدليل ويكفي
اليقين الحاصل بالمدلول في الايمان ولو نسي الدليل بالكلية فالظاهر ان يكون الاستدلال في الفرعية كذلك ونعلم
يفرقون بين ما حصل بالقطعي وما حصل بالامارة لاحتمال الرجوع في الثاني ثم ذكر توقف المفتي المستفتي واعلمه
برجوعه عن الاجتهاد الاول ولو لم يتقدم علم بان اجتهد المسئلة المعلومة لكن نسي الدليل فعمل به بناء على
الاجتهاد الاول والافتاء بذلك الاجتهاد الاقرب ذلك للمستفتي ب ان قلت يمكن قياس التنبيه
من الادنى على الاعلى لان نسيان الدليل اذا لم يمنع في الاصول ففي الاولى ان لا يمنع في الفروع قلت الفرق
ظاهر فان مدار الاصول على اليقين والفروع على الظن فلا يقاس احدهما بالاخر الفصل الرابع في المفتي والمستفتي
وفيه مباحث اربعة الاول يشترط في المفتي والحاكم اي القاضي الايمان فلا يعتبر الحكم والفتوى من غير المؤمن
والعدالة وقد حرر فيها لان غيرهما ليس محلا للامانة فلا يعتمد في امر الدين الذي هو اهم المهام والعلم بما
يحتاج اليه الفتوى لان الافتاء هو الحكم بغير علم بالحكم في الدين لمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم وهو باطل اجماعا و
بالنص الصريح وهل يجوز لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه من المجتهد الاقرب انه ان كان يحكي عن ميت لم يجز له العمل
به اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا اي لو حكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول للميت
وليس ان الاجماع ينعقد بخلافه وينعقد مع موته وهذا يدل على انه لم يبق له قول بعد موته وفائدة تصنيف
الكتب الفقهية وكتابتها مع فناء اربابها امران الاول استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية
بناء بعضها على بعض والثاني معرفة المتفق عليه من المختلف فيه ثم في المحصول ويتجه ان يقول اذا كان الراوي
عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل للعامي ظن صدقه ثم كان المجتهد
ثم عاملا فذلك يوجب ظن صدق في ذلك الفتوى وح يتولد للعامي من هذين الظنين ظن ان الحكم ما ادى اليه
الراوي العدل الحي عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب وايضا فقد انعقد الاجماع في زماننا هذا
على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لان الزمان خال عن المجتهد والاجماع حجة هذا كلام المحصول واقول هذا
يستلزم بطلان الاجماع الذي يلوث المجتهد الثقة العدل الا ان يخصص الظن المذكور بما سوى مادة الاجماع وان حكى عن حي عن اهل
الاجتهاد فان كان قد سمع منه جاز له الحكاية وجاز ايضا الفتوى الذي حكاه لكونه من غير شك عن المجتهد الحي وان كان به

المجتهد

٢٠٢

المجتهد به بالكم فالاقرب جواز العمل به بالمكتوب ان امن التزوير والغلط والا فلا البحث الثاني الحق انه يجوز للعامي
تقليد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد فانهم لم يجوزوا التقليد في المسائل الاجتهادية وغيرها الا بعد ان يظهر
له اجتهاده عن دليل وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس لنا قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة اوجب التعلم على بعض الفرقة فانه يلزم التقليد اقول جواز التقليد متفق عليه
انما الخلاف في ظهور اجتهاده عندهم عن دليل والاية لا تنافيه الا ان يقال مقتضى الاية الاعم ولنا الحادثة
اذا نزلت بالعامي فان لم يكن متعبدا اي في الواقعة مكلفا فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فان كان بالاستدلال
فان كان مكلفا بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع لان المكلف في انه ليس مكلفا بالبراءة اجماعا وان كان
العامي مكلفا بغيرها اي بغير البراءة الاصلية من الاستدلال فان انه ذلك اي التكليف بالاستدلال حين
استكمل عقله اي اول بلوغه فهو باطل بالاجماع لان كل العامة ليس مكلفا بالاجتهاد بل انما هو فرض كفاية
لا فرض عين وان كان التكليف بالاستدلال حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق وايضا خلاف
الاجماع فان الاجتهاد ليس فرض عين كما عرفت واقول الاجماع الذي نقله المص في الدليل المذكور يبطل
ما نقله من معتزلة بغداد من عدم تجويز التقليد مطلقا ويمكن ان يقال مراد معتزلة بغداد بما قالوا ان التقليد المحض
لا يجوز من غير ان يسال عن وجه الاجتهاد كما يشعر به عبارة المحصول وغيرها كما اشرنا اليه في المحصول لنا وجهان
الاول اجماع الامة قبل ظهور المخالف لان العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد اقاويلهم ولا يلزمهم
يلزمونهم ان يسالوهم عن وجه اجتهادهم الثاني ان العامي اذا نزلت به حادثة من الفروع فاما ان لا يكون مأمورا
بشيء وهو باطل بالاجماع لانا نلزمه الرجوع الى قول العلماء والخصم يجوز له الرجوع الى الاستدلال والاستدلال منه
باطل لان الاستدلال اما بالتمسك بالبراءة الاصلية او بالادلة السمعية والاول باطل بالاجماع والثاني ايضا باطل
لوجهين الاول ان الصحابة ما كانوا يلزمون من لم يشرع في طلب العلم حال استكماله عقله وثانيهما ان ذلك يوجب
فساد العالم لاشتغال كل الناس بالاجتهاد وترك المعايش ايضا باطل لانه يقتضي ان يجب عليه تحصيل صفة المجتهد حين
عند نزول الحادثة وهو غير مقدور له ويمكن ان يقول ان القائلين بانه لا يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالاجماع
ولا بخبر الواحد ولا بالقياس ولا يجوزون التمسك بالظواهر المحتملة واذا كان كذلك سهل الامر عليهم فانهم قالوا قد تقرر عند
العقل ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة فان جاء في بعض الحوادث نص قاطع المتن قاطع الدلالة
يوجب ترك ذلك الاصل العقلي وان لم يوجد ذلك فابقاء على حكم العقل والنص القاطع يمكن ضبطه من غير
فساد في العالم اقول بعد اثبات حجية الاجماع وحجية الادلة بطل كلامهم واما مسائل الاصول الكلامية فالحق
فالحق المنع من التقليد فيها لان الاصح منع اتباع الظن وهو ليس في الفروع فقط في الاصول لنا انه عليه السلام

ما هو بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو الى غير ذلك من الايات والروايات القاطعة فيجب علينا لوجوب الاقتداء
كما امر الله بعد وما من الوامر ولان التقليد غير معلوم الصدق فيقبح للمتمكن من العلم لا استقرار علم جوازه لاحتماله الخطاء والاحتراز
عنه حسن عقلا ولقول النبي صلى الله عليه وآله من التوالى لجده والنصاد ومن لعلمه صلى الله عليه تحصيل اصول العقيدة
بتركه مشاهدة صلى الله عليه وآله له للاعوانى وان لم يتمكن الاعرابى عن التعبير عن تلك الادلة على وجه تفصيلى على
القوانين ولم يمكن عن الجواب عن الشبهات فانه ليس فرض عين بل فرض كفاية البحث الثالث العامى او الاجتهاد
يجب عليه التقليد فى الفروع كما بينا اذا لم يتمكن من الاجتهاد وان تمكن من تعلم فقه للاجتهاد بان سعى فى تحصيل
العلوم التى لا بد منها فى الاجتهاد لا بها فيرتبه بين الاجتهاد وبين الاستفتاء من المجتهد وكذا ان كان عالما
بالعلوم التى لا بد منها فى الاجتهاد لا بها لكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم
يجز له العدول الى قول المفتى وان لم يكن البالغ رتبة الاجتهاد قد اجتهد فقيل لجواز التقليد مطلقا من اى مجتهد
كان وهو قول اسحق بن راهويه والثورى واحمد بن حنبل وقيل انما يقلد الاعلم وهو قول محمد بن الحسن الشيبانى
وقيل فيما يخصه اى يخص البالغ رتبة الاجتهاد دون ما يفتى به غيره وهو قول بعض الواقفين وقيل فيما يخصه اذا كان
الوقت ضيقا وخاف الفوات لو اشتغل وهو قول ابن سريج والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بحكم
اقوى من التقليد فيتعين عليه ووجه القوة تطرق الكذب الى المفتى واتو الاقوى قول ابن سريج فانه
اذا ضاق الوقت لا يكون متمكنا من الاجتهاد وهو ظاهر احتج من قال بجواز تقليد العالم للعالم بتقليد عثمان
لابى بكر وعمر فى المصول ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة
الشيخين فقال نعم وكان ذلك بمشهد من عظماء الصحابة فلم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا فان قلت ان عليا
عليه السلام خالف فيه قلت انه لم ينكر جوازه لكنه لم يقلد ونحن لا نقول بوجوبه حتى يعتبر ذلك قول
لان امير المؤمنين لم يقبل جوازه وقد روى انه عليه السلام قبل جوازه نعم البحث الرابع لا يشترط فى المستفتى علمه بصحة
اجتهاد المفتى لقوله فاسئلوا اهل الذكر من غير قيد فلا يحتاج الى العلم بصحة الاجتهاد بل يكفى الظن بحجة الكتب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وهذا لا يتجه اذا كان المراد باهل الذكر اهل الاجتهاد قال محمد الشهرستانى فى
صاحب كتاب الملل والنحل فى تفسير المسمى بمفاتيح الاسرار عن جعفر بن محمد عليهما السلام ان رجلا سأله فقال من عندنا
يقولون فى قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ان الذكر هو التورية واهل الذكر هم علماء اليهود فقال
عليه السلام اذن والله يدعونا الى دينهم بل نحن والله اهل الذكر الذين امر الله برد المسئلة الينا وكذا نقل
عن على عليه السلام انه قال نحن اهل الذكر وروى ان اباذر الغفارى شهد الموسم بعد وفاة رسول الله صلى الله
عليه وآله فلما احتفل الناس فى الطواف وقف بباب الكعبة واخذ بحلقة الباب ونادى ايها الناس ثلثا فاجتمعوا

او الاجتهاد

ان يقلدهم

والصفوا

٢٠٣

والصفوا اليه قال من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فانا ابوذر الغفارى احدثكم بما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم سمعته حين احتضر يقول انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض كهاتين و
جمع بين اصبعيه المسبحتين من يديه وقرنهما وساوى بينهما ولا اقول كهاتين وقرن بين اصبعيه الوسطى
والمسبحة من يده اليمنى لان احديهما تسبق الاخرى الا وان مثلهما فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن
تركها غرق هذا كلام الشهرستانى بحروفه ان قلت عموم الاية لا يدل على وجوب غلبة ظن الاجتهاد قلت
هذا علم من الخارج والا فيحصل هذا الظن للمستفتى برؤيته للمفتى منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق الذين
لم ينكروا ذلك عليه وباجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وبه لا يوجب غلبة ظن اجتهاده واذا
غلب على ظن المستفتى ان المفتى غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لان غلبة الظن باستفتائه
لازم وهذا الاجماع مع ظن عدم العلم لانه بمنزلة نظر المجتهد فى الامارة اى ظن المستفتى بعدم علم المفتى وعدم
ديانته كامارة المجتهد بالحكم فكما يجب على المجتهد الحكم بالامارة فكذلك ظن المستفتى يوجب عدم العمل بقول غير
العالم مثلا فلو افتى اثنان فصاعدا على مسئلة فان اتفقوا فلا نزاع فى صحته والا اجتهد المستفتى فى تحصيل
اقتداء الاعلم الاورع وقلده وان تساويا فى العلم والورع تخير فيهما ولو وقع الاختلاف فيه فى مباحث ابحاث وفى
ان يتبع احدهما بالعلم والاخر بالزيادة فتعين الاعلم لان اعتماده اقوى حسن على السابق وعلى الاعلم بالنسبة لا تباع
من يعتبر قوله فى معرفة الحكم والقرائن الدالة على انه اعلم لا بالبحث من نفس العلم بان يباحث العامى مع المجتهد
اذ ليس على العامى ذلك لان العامى غير شاهد بعلم المتقين مع ذلك ولا يجوز تعلم اذا لم يكن من
اهل الاجتهاد الاقوى يقول المجتهد حيا او ميتا هذا يخالف ما مر من ان المقلد لا يعمل بقول المجتهد الحى
بعينه الا ان يراد بالاقوى ان الحكم ولا يجوز تعلم قول تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته
اى المفضول اضعف من ظن اصابة الافضل ولو تساوى المفتيان فقلد العامى احدهما لم يجز له الرجوع
عنه فى ذلك الحكم والاقرب جوازه اى جواز الرجوع عنه فى غيره من المسائل التى يقلده فيها عن المفتى الاول وانما
كان ذلك اقرب لان العدول عن القول الذى قلده على فرض التساوى فى المفتيين يكون ترجيحا من
غير مرجح بخلاف ما لم يتقل فان تقليده جائز لفرض التساوى الفصل الخامس فى طرق اختلف المجتهد فيها
وفيه مباحث الاول استصحاب الحال وهو عبارة عن ان الحكم الفلانى كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك
فهو مظنون محمد بقاؤه لانه اكثر المتكلمين والحنفية فقد اختلف فى صحة الاستدلال به وافادته ظن البقاء او عدمها
لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزنى والصيرفى والغزالى على صحته واكثر الحنفية على بطلانه ولا فرق عنده ومن
صحة بين ان يكون اثباتا او نفيا اصليا كما يكال فى ما اختلف فى كونه نقضا بالم يكن الزكوة واجبة عليه ولا كل

الفصل الخامس فى طرق اختلف المجتهد فيها

بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الامامية في الخارج من المخرج بعد البول من الوذي والمذي انه كان قبل
خروج البول متطهرا والاصل بقاؤه الى ان يثبت المعارض والاصل عدمه لان وجود الشيء في الحال يقتضي
ظن وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقائع الشرعية والعرفية في الشرح العضدي ان ما تحقق
وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا الحكم ضروري ولولا حصول هذا
الظن لما جاز للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بالزراعة والتجارة وارسال الهدايا ونظايرها من بلد الى
بلد بعيد ولا التراسل والديون ولولا الظن لما كان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو حجة متبع شرعا
اقول فيه بحث فان الظن اللازم من العلم بوجود الشيء لو كان ضروريا لم يكن الاستصحاب من الحجج اذ لا
يكون الحجة الا في النظريات واما حكاية الزراعة فهي من باب دفع الضرر المحتمل فانه مع تقدير المجيء وعدم الزراعة
قد يصل الضرر اليه والى ورثته وكذا الكتابة والى الغائب ونظايرها بمجرد الاحتمال ان ثبتت لمن يحرر كلام
الشرح العضدي هكذا ما تحقق وجوده في حال ولم يظن طرو معارض يزيله وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء
وهذا اللزوم ضروري قلت هذا الطريق من الظن حاصل للبله والصبيان الذين لا يقدرون على الكسب
نعم ان ما جعل حجة ليس نظريا فلا يحمل كلام الشرح العضدي على ذلك على انه لو حمل عليه يلزم ان يكون
الدليل العقلي عندهم حجة مع انهم لا يقولون به في الشرح العضدي ايضا انه لو شك في حصول الزوجية
حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو ظن دوام الزوجية جاز الاستمتاع اجماعا ولا فارق بينهما الا استصحاب
عدم الزوجية في الاول واستصحاب الزوجية في الثاني فلو لم يكن الاستصحاب حجة لزم استواؤهما في
التحريم والجواز وهو باطل اقول الفارق في الصورتين الاجماع فانه حجة بالاتفاق بخلاف الاستصحاب
وقد مر ان ما يظن ان الاجماع لا يحصل الا بالاجماع وقد يفرق بين الظن والشك ايضا لان الاحكام الشرعية
مبنية عليه اي على اثبات الاستصحاب لان الدليل ان ثم لو تطرق اليه المعارض من نسخ وغيره كالتخصيصات
وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب اقول عدم العلم بالمعارض يكفي ولا احتياج الى الاستصحاب
الا يرى ان البراءة الاصلية غير الاستصحاب احتج اي احتج منكرو الاستصحاب بان التسوية بين الوقتين
في الحكم ان كان لا لمقتض فهو تحكم وان كان لمقتض فان كان قياسا فيكون راجعا الى الحجة التي مضت فلا يكون في الحكم حجة
اخرى ولكن يصح الاستدلال بالاستصحاب والا كان تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل اجماعا
من المثبت والنافي والجواب التسوية بين الوقتين في الحكم بالظن من الظن اي حصل بعد العلم بوجود
الشيء بقاؤه فيفيد انا سوينا بين الزمانين في الحكم بناء على ما ذكرنا من ان العلم بثبوته في الاصل يقتضي ظن
ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي الدليل مطلقا

لان

لان القياس دليل واحد من ادلة الشرع كذا في المحصول وفيه انه انما يتم ذلك لو كان الاستلزام على وجه القطع
وقد مر ما يتعلق به في الفصول اعلم ان القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين
فلانه لا يتم الا بالاعتراف بالنبوة ولا سبيل اليه الا بواسطة المعجزات ولا معنى بالمعجزة الا الفعل الخارق
للعادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا
على ذلك الوجه وهذا هو عين الاستصحاب واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع امرنا بالاستدلال
بالاجماع والقياس مثلا فلا يمكننا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ
آخر افتقرنا فيه الى عدم النسخ فان كان ذلك بلفظ آخر يلزم التسلسل فلا بد ان ينتهي الى الاستصحاب واما
العرف فان من خرج من داره وترك اولاده على حالة كان اعتقاده بقاؤهم على تلك الحالة التي تركهم عليها
على اعتقاد تغيرهم عن تلك الحالة وكارسال الكتب ونظايرها وتوقعها منهم نقطع بان اكثر مصالح العالم ومعاملات
الخلق مبنية على القول بالاستصحاب اقول العلوم العادية كالعلم بان كتابا في البيت لم يتغير علما
من العاديات ولا يسمى استصحابا ذلك هذا ما يتعلق بالدين واما ما يتعلق بالشرع فلانه يمكن انتفاء
التسلسل للاجماع او النص الصريح بعدم النسخ مثلا كما علم من الدين ان نبينا خاتم الانبياء ولم يلزم
التسلسل واما ما يتعلق بالعرف فقد ذكرنا ما عليه فيما اوردنا على الشرح العضدي واعلم ان جماعة حكموا بان
النافي لا دليل عليه ولو كان مدعيا للنفي لكن ادعى نفي الحرمة في الماء وهؤلاء ان ارادوا ان العدم محكوم
بثبات في الاصل فيفيد الظن ببقائه فهو عين الاستصحاب وقد بينا صحته وان ارادوا غير ذلك فهو باطل
قطعا اقول قد بينا ان هذا علم ضروري يحصل للبله والصبيان فلا يكون له دليل فلا دليل على النافي
ولا يكون باطلا قطعا ثم اقول اذا قلنا الاصل في الشيء عدم الحرمة يكفي البراءة الاصلية فلا يحتاج
يكفيه مثل هذا وان الراجح فيما لم يعلم دليل عليه العدم كما اشتهر ان ما لا دليل عليه يجب نفيه في الشرح العضدي
في اول كتابه في بيان اصول الفقه يقال الاصل فيه العدم اي الراجح وهو غير الاستصحاب البحث الثاني في
الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يتحصل بينهم اختلاف معنوي لانهم
فسروه بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ويصعب عليه تأديته لعدم مساعدة العبارة عليه
في الشرح العضدي ما ذكروا في تفسير الاستحسان لا يصلح محلا للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعضها مردود
بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا فكيف جعل التفسير المذكور من المتردد بين المقبول
والمردود اذ يقال ما المعنى من قوله ينقدح ان كان بمعنى انه يتحقق ثبوته يجب عليه العمل به اتفاقا ولا اثر لعجزه
عن التعبير عنه فانه يختلف بالنظر الى الغير واما بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى انه شاك فيه فهو مردود اتفاقا اذ لا

الاحكام بمجرد انشاء قوله في صورة تعارض الدليلين يلزم العمل بالشك على تقدير العمل بالتخيير نعم فسر الاستحسان
بالدليل والتشكيك بدليل وبعضهم قال انه العدول عن قياس ضعيف الى قياس اقوى في الشرح العضدي
انه لا نزاع في قبوله قوله نفس العدول ليس دليلا وان اريد الدليل المعدول اليه فهو احد الادلة
المشهورة فلا يتحقق الاستحسان وقال آخرون انه تخصيص قياس باقوى منه في الشرح العضدي هذا لا نزاع في
قبوله قوله جعل التخصيص دليلا غير معقول وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى في المحصول الذي
لخصه المتاخرون في تعريف الاستحسان وجهان احدهما قال الكرخي الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان
يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وهذا يلزم عليه ان يكون
العدول من العموم الى التخصيص ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا قوله ظاهر التعريف ان يكون
الدليلان متحققين لكن يكون الثاني اقوى وفي صورة النسخ ليس كذلك ويمكن ان يناقش في التخصيص
الثاني قال ابو الحسين الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو
في حكم الطارى على الاول فخرج بالاول التخصيص والنسخ وبالثاني الحكم باقوى القياسين فانه ليس في حكم
الطارى قال ابو الحسين ولا يلزم عليه العدول من العموم الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل ولا
يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا لان الاقوى في حكم الطارى على الاضعف ان لو كان
طارئا فهل استحسان قال محمد بن الحسن في غير موضع من كتبه تركنا الاستحسان بالقياس كما لو قرأ آية السجدة في آخر
السورة فالقياس يقتضي ان يجتزي بالركوع والاستحسان ان لا يجتزي به بل يسجد لها ثم انه قال
بالقياس ان قلت هذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف يجوز تركه وان لم يكن اقوى منه فقد بطل
حكم قلت ذلك المتروك انما سمي استحسانا لانه وان كان الاستحسان وحده اقوى من القياس وحده لكن انضم الى القياس
آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان كما في المسئلة التي ذكرتها فان استدل بقيام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا
واناب فهذا القرب من هذا الاصل الذي ذكره ابو الحسين والامام هذا يقتضي ان يكون التخصيص كلها استحسانا لان مقتضى
العقل هو البراءة الاصلية وانما ترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او قياس وهذا الاقوى في حكم الطارى
على الاول فلزم ان يكون الكل استحسانا وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان وهذا يقتضي ان
يكون القياس مغايرا للاستحسان فالواجب ان يزاد في الحد قيد آخر وهو مغايرة ذلك الوجه البراءة الاصلية فنقول معترض
الاستحسان نشيد على قول الكرخي الاول العدول عن حكم الشيء الى ان يكون الحكم في الثاني في خلاف النظير كما حكم
في الاول وفي ترك السجود حين قراءة آية السجدة عمل بالنظير وترك خلاف النظير وهو السجود الا انه لا يتحقق العدول
فلا يتحقق الاستحسان وعلى قول ابي الحسين يعترض الاستحسان ان الاول ترك دليل ضعيف في الاجتهاد

٢١٠

بواسطة دليل قوي الثاني ان يكون الاقوى طاريا على الضعيف وح لا يتحقق في الصورة المذكورة الاستحسان لان من
قرأ آية السجدة وترك السجدة لم يترك القياس لان آية السجدة التي هي اقوى من القياس بل السجود متروك ولا يعني ترك
وجه الاجتهاد الا تركه مختصا وقول المحصول ان الاستحسان متروك للمركب من القياس وقوله تعالى وخر راكعا فانه يفيد
ان يكون الركوع قائما مقام السجدة غير صحيح اذ محمد بن الحسن صرح بانه ترك الاستحسان بالقياس لا للمركب وايضا المجموع
المركب من القياس ومن جعل الركوع قائما مقام السجود ليس وجها واحدا من وجوه الفاظ التعريف الذي ذكره ابو الحسين على خلافه
وايضا الاستحسان على تقدير ان يكون المركب من الوجهين وجها واحدا يكون هو المجموع المركب ولا يصدق التعريف
على المركب لانه ليس باقوى وحده اقوى من حيث انه اذا قيس بالقياس وحده يكون اقوى خلاف الشارح ان قول
المحصول يلزم ان يكون التخصيص كلها استحسانا منظور فيه لان من التخصيص الاباحة الطارية على الوجوب فاذا بطل الوجوب
ثبت الاباحة ولا شك انه مقتضى العقل الا انه منع لاجل ان دليل الاباحة الطارية اقوى من دليل الوجوب لان الاول
متروك والثاني معمول ولو سلم المراد ان يتعارض الدليلان والبراءة الاصلية لا تعارض النص اذ مع النص لا تبقى
البراءة الاصلية ثم اصلا وايضا المراد ان يكون الدليلان ملاحظا والبراءة الاصلية لا يخطر بالبال في اكثر النصوص
فلا يتحقق الاستحسان في غير الرابع والقول الاول وهو توقف الاستحسان بدليل ينقدح في نفس المجتهد كما مر ان حصل
للمجتهد شك فيه لم يجز العمل به اتفاقا اي ان كان الانقداح باعتبار الشك اي ان كان باعتبار عدم القدرة على التعبير
مع تحقق الدليل وجب العمل اتفاقا فالامر تقيده والتعريف الثاني للاستحسان متفق عليه من ارباب القياس فلا يكون
الطرق المختلف فيها عندهم وكذا التعريف الثالث وهو تخصيص قياس باقوى منه والرابع وهو العدول الى خلاف النظر
بدليل اقوى فانه متفق عليه من ارباب القياس في شرح العلامة التفتازاني اعلم ان الذي استقر عليه راي المتاخرين
هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة لان ثبوته بالدلايل التي
هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة
الحياض والابار واما بالقياس الخفي وامثلته كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياسا جليا فاذا
ثبت بانه على هذا التفسير ليس دليلا خارجا عما ذكر من الادلة الاربعة انتهى وفيه بحث لان الدليل المذكور في تعريفه
اعم من الادلة الاربعة الا ان يراد انه ليس خارجا عن الغالب البحث الثالث مذهب الصحابي ليس بحجة على الصحابي
اتفاقا في الاجتهاد فلا يكون مذهبه حجة في الشرح العضدي لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر واما
على غير الصحابي فقد اختلف فيه والمختار انه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس وثمة قول فيه قولان احدهما
انه حجة مقدمة على القياس والآخر انه ليس بحجة اصلا وكذا الاحمد وقال قوم ان خالف القياس فحجة والا فلا لنا لا
دليل على كون قول الصحابي حجة توجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز ايضا لو كان مذهب
الصحابي حجة لكان قول الاعلم حجة على غيره واللازم منتف بالاجماع بيانه انه لا شيء يعتذر في الصحابي موجبا لكون قوله حجة

على غيره الاكونه اعلم وافضل من الغير ثبت بهذا الرسول واقواله فلو كان ذلك موجبا لاستلزم الحجية في كل اعلم افضل و
ما صدق قياس الغير ودعوى الحصر وفي الغير ممنوعة فتبصر قطعا اقول ـــ وجه الاستدلال بقول الصحابي انما هو لقربه
بالوحي وتقربه الى الله وظن انه يقول او يعمل عن سمع ورأى من النبي صلى الله عليه وآله ثم ان دعوى الاجماع على ان قول
الصحابي ليس بحجة على صحابي اخر انما يصح على مذهبهم والا فقول امير المؤمنين عليه السلام حجة على غيره مطلقا بالاجماع من
الامامية ثم صاحب المحصول قال والحق ان قول الصحابي ليس بحجة وقال قوم هو حجة مطلقا ومنهم من فصل اقول
قد نقل عن المحصول ان قول المجتهد الميت اذا رواه العدل حجة عنده ان فيه وادعى في المحصول الاجماع بحجية
في زمانه وهذا انما فيه كلام في اعلم انه لابد من حمل مذهب الصحابي المجرد كونه صحابيا وح يندفع بعض ما اورده ولا يتوجه
على المص ان قول الصحابي مثل امير المؤمنين عليه السلام حجة فان حجيته بواسطة العصمة لا لمجرد كونه صلى الله عليه وآله
صحابيا وايضا المراد رفع الايجاب ولمن لو كل واحد منهم من الاصحاب صاحبه فلو كان حجة لزم النقيضان اقول
لو صح هذا الاستدلال يلزم بطلان الدلايل التي استدلوا بها لان بعضها يخالف البعض وبالجملة الحق ان قول الصحابي
ان افاد الظن لمقلده يكون حجة والا فلا وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والا لزم العكس في المشكوك فيه فان
المشكوك فيه لا دليل عليه على وجود من طرفيه فاذا حكم بعدم الدليل على عدم وقوع احد طرفيه يلزم الحكم بعدم
وقوع الطرف الاخر كذلك والا يلزم الترجيح من غير مرجح فيجتمع النقيضان اقول ـــ فيه ان التعارض بين
الدليلين قد يوجب الشك فيحصل التخيير فكذا في الصورة المذكورة فلا يلزم اجتماع النقيضين على ان من قال
ان عدم الدليل دليل العدم اراد ان عدم الامارة الشرعية على حكم شرعي يدل على عدم الحكم الشرعي والا لزم التكليف
بما لا يطاق وهو ظاهر وجوّز المعتزلة جواز ان يقول الله لنبيه عليه السلام او الحاكم احكم بما شئت فانك لا تحكم
الا بالصواب والا لبطل التكليف لان قول المكلف على صيغة افعل ان اخترت الفعل وان لم تختر فلا تفعل
اباحة والاباحة ليست بتكليف في المحصول اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله للنبي او للعالم احكم فانك لا تحكم
الا بالصواب فقطع بوقوعه موسى بن عمران وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه وهو
المختار وصحة هذا التوقف لا يظهر الا بالاعتراض على الادلة من الطرفين والمانعين اما المانعون فقد تعلقوا
بادلة بعضها يدل على امتناعه واخرى بما يدل على عدم وقوعه اما الوجه الاول فتقريره انا ان جوزنا هذا التكليف اما ان
نجعل الاختيار علامة بالمصلحة او نجعل الفعل مصلحة في نفسه ثم يقيده بالمكلف والاول باطل من وجهين احدهما ان
هذا التقدير يسقط التكليف لان المكلف متى قال ان اخترته فافعل وان لم تختره فلا تفعل فهذا معنى اباحة
الفعل وثانيهما ان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك ولا يجوز تكليف المرء بما لا يمكنه الانفكاك عنه فخلاف
التخيير في الكفارات فانه يمكنه الانفكاك منها اجمع واما الثاني فباطل ايضا لوجهين احدهما ان القصد الى الفعل
انما يحسن اذا علم او ظن انه حسن ولابد ان يتميز حسن عن القبح قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم هذه الامارة

الميز:

٢٠٦

المميز كان التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق وثانيهما انه لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق
العامي والتالي باطل بالاجماع واما الذي يدل على عدم الوقوع فامران الاول لو كان الرسول عليه السلام مامورا
بان يحكم على وفق ارادته لما كان منهيا عن اتباع هواه لان معنى اتباع الهوى الحكم بما يميل اليه قلبه الثاني لو قيل
احكم بما شئت لما قيل لم اذنت ولم تحرم ما احل الله لك ونظايره واما موسى بن عمران فقد تعلق بوجوه بعضها
يدل على الوقوع وبعضها على الجواز اما الدال على الوقوع فروايات مثل ما روي انه لما قال النبي صلى الله عليه وآله
ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام نقول ذلك يا رسول الله فسكت فاعاده فقال رسول الله
صلى الله عليه وآله والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت لما قمتم بها ذروني ما وذرتكم ومثل ما روي كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونظايرها فانها يدل على ان الامر مفوض الى الرسول صلى الله عليه وآله و
الجواب لعل الله اوحى اليه تعيين ان الحكم الله تع ليس متفرعا على المصلحة واما الذي هو ضعيف لاحتمال ان يقال اوحى في
النبي والسلام قبيل القول على الوجه [illegible] [illegible] هذا خلاصة كلام المحصول والمص اشار الى ادلة المانعين بان الممتنع
فقط بعد ما مر بقوله ولان المكلف لا ينفك عن الفعل او الترك فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه اقول ـــ المكلف مكلف
بالكف عن الفعل او الترك وهو خال عنهما وايضا الكلام في الحكم وهو خال عنه ولان شرط التكليف علمه بالحسن لان
ما ليس بحسن لا يؤمر به من الله تع وفيه انه تقدم منا ان التعبد يظهر بطاعة الامر الواقع من الله تع بترجيح احد طرفي امر
ممكن لا ترجيح بينهما في نفس الامر لا يصح قوله فان تساوى الوجود والعدم سقط التكليف والا لزم ترجيح احد
المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو مح فتعين اشتراط الحسن في التكليف وفيه ان الترجيح من غير مرجح جايز كما
والحسن لابد فيه من طريق يظهر ان يتميز عن غير الحسن والا اي وان لم يتميز لزم تكليف ما لا يطاق واقول ـــ
اذا اخبر الله تع بوجود الحكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقد علم الحسن اجمالا وهذا القدر يكفي ولان جواز ذلك في حق
العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل اجماعا بيان الملازمة هو ان الله تع قادر على صرف ارادة العالم
والعامي على امر واحد فله ان يقول للعامي مثل ما يقول للعالم بناء على صرف قلبه الى الحق اقول ـــ على توقف
الحق في جواز ان يكون الامور مفوضة الى النبي صلى الله عليه وآله فكيف يحكم بوقوع الفيء من صلى الله عليه وآله
وان اراد وان بعض الامور مفوضة برايه صلى الله عليه وآله فهو لا يتم كثيرا ما في المحصول وكلام الله البحث الرابع
في كيفية الاستدلال في الشرح العضدي الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على اقامة الدليل
مطلقا من نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقصود هاهنا فقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
واعلم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فعدم الحكم فقيل ليس بدليل
انما هو دعوى دليل فيثبت بقولهم وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم
الحكم وهو وجود السبب الى ما او وجود المانع او عدم الشرط الى ما وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم

البحث الرابع في كيفية الاستدلال

من العلم بالعلم بالمدلول وهو كذلك وبناء على ان الدليل بقسميه هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس
وقيل استدلال ان اثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير الثلاثة والا فهو من قبيل ما ثبت به ان نصا او
اجماعا او قياسا وهذا هو المختار قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح ولان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم
وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما يثبت الصغرى فان كان غير النص
والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون هذا استدلالا وان كان واحدا كان هو المثبت للحكم فلم يكن
استدلالا بل نصا او اجماعا او قياسا ولهذا لحقت جميع الاحكام الثابتة بالنص والاجماع والقياس من هذا القبيل
لانه ينتظم دليل هكذا هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه النص فهو ثابت فيجرد النظم مقدمة او في لا تخرج
الحكم عن كونه مثبتا بالنص اقول ــــ قد مر في شرح الشرح على ما نقلنا في المقدمات ان الاستنباط يحتاج الى
مقدمات كلية مثل قولنا كل ما امر به الشارع فهو واجب وكلما دل عليه القياس فهو ثابت ثم لجعل مثل هذه
المقدمة كبرى لصغرى سهلة الحصول لتخرج المسئلة الفقهية من القوة الى الفعل كما يقال الحج مما امر به الشارع وكلما امر به
فهو واجب وشرب النبيذ مما دل القياس على حرمته فهو حرام وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى احوال
الادلة والاحكام ليتم كلية تلك المقدمة هذا عبارته ويظهر منها ان الاستدلال انما هو باعتبار الكبرى حيث
ما ذكره التفتازاني ان مراد المصنف بالاستدلال هنا المعنى الاول ولا يمكن حمله على المعنى الثاني ثم ان المعنى الثاني
الذي اختاره في الشرح العضدي المعنى الثاني مما استدلال لا يصدق فيما اذا ثبت فقد السبب بالاستصحاب
والمعنى الاول للمعنى الثاني صادق عليه كما لا يخفى وكذا اذا اثبت اصل الحكم بالاستصحاب والاستحسان والمصالح
المرسلة وغير المدارك في الاحكام العددية وشرع من قبلنا على ما نقل على اختلاف اقوالهم في انواع الاستدلال
لا بالمعنى الثاني الدليل والمط لا بد وان يتناسبا في شرح العلامة للمختصر من هنا شرع المص فيما لا يعنيه ولعلها
فانه ما يعنيه ويمكن ان يقال غرض الاصوليين من ذكر بعض مباحث المنطق تعيين القدر المحتاج اليه منه
ولما اشتغلوا بذكر الدلائل ناسب ذكر الادلة وانما يحصل التناسب بالاشتمال اعم من ان يكون الاشتمال
من طرف المط بان يكون الاستدلال من الجزئي على الكلي وهو الاستقراء او من طرف الدليل وهو القياس المنطقي او
لشمول امر ثالث للدليل والمط وهو القياس الفقهي فانه استدلال من جزئي على جزئي فان اشتمل المط على الادلة
اي الاستدلال من الجزئي على الكلي فهو الاستقراء من استقريت الشيء اذا تتبعته وهو لا يفيد اليقين لجواز ان
يكون ما لم يستقر بخلاف ما استقري كما في قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لتحقق ذلك فيما
رايناه من الغنم والناس ونحوه ويقال ان التمساح الذي ما رايناه عند المضغ يحرك فكه الاعلى الا ان يكون
المذكور فيه جميع الجزئيات اقول ــــ لا بد من العلم بان الجميع فانه لو ذكر الجميع ولم يعلم بقي الاحتمال
ثم ان النظر على ما تقرر هو الحركتان او حركة من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المط والاستقراء لا يتحقق فيه الحركة

الثانية

ان نبه غاب لانا اذا راينا الانسان عند المضغ يحرك فكه الاسفل والفرس والغنم كذلك يحصل الظن بان الكل كذلك
من غير ترتيب بين المقدمات بل يمكن ان يناقش في تحقق الحركة الاولى الا في موضع ليطلب بالاستقراء كما اذا
وضعنا ان كل عدد بعده الواحد فنقول العدد اما زوج او فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد
وان كان بالعكس اي كان اي الاستدلال من الكلي على الجزئي فهو القياس في عرف اهل النظر وهم المنطقيون وهو
المفيد لليقين انما قال ذلك لان اليقين غالبا يحصل بالقياس او لان القياس الفقهي والاستقراء اذا افادا اليقين
يرجعان اليه وان اشتمل كلاهما على المط والدليل ثالث فهو التمثيل فان الخمر والنبيذ يشتمل عليهما ثالث وهو الاسكار
في المواقف وشرحه قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل
على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل
ان قلت هنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلي على كلي فان دخل الكليان تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي
الحكم فهو جريان لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي الاضافي وهو المندرج تحت
الشيء لا الحقيقي فيكون داخلا في التمثيل وان لم يدخل الكليان تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا
يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما
تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت
باحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي قلت هذا خارج عما ذكر نحوه من انواع الاستدلال
مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر
فهو القياس قلت المقصود انا اثبت في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان انه حيوان فاستخرج
مفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي يفيدنا الحكم بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد
الانسان وبهذا حصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد واحد من جزئيات الانسان انتهى
وقوله ـــــ في انتفاء احدها ان المطلق الاستقراء يلزم ان يكون جزئيا لان قولنا كل عدد بعده الواحد
ليس الحكم الا على كل واحد من افراد العدد وان قلنا انا نستدل في مثل قولنا الانسان نوع وكل نوع مقول
على كثيرين مع انه ليس استدلالا من الكلي على الجزئي الا اضافي لان النوع ليس كليا بالنسبة الى الانسان
بل مباين له بحسب الحمل لانه لا يصدق لا شيء من الانسان بنوع ولا شيء من النوع بانسان الا ان يقال
ان الثالث ان القايل بعدمه فان قلت ما نحن فيه قول السيد قدس سره قلت لا يثبت المقدمة الممنوعة فلا يصح جوابا في
شرح المواقف وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي في مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يشتمل فيه من الكلي على الجزئي وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل

في مثل قولك اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب
ان يقال المنافاة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكروا واما بالاستلزام الذي لا اشتمال فيه فاما صريحا كما في
الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما
الى الاستلزام او الاشتمال فتامل قوله ـــــ قد تقرر ان الازمان في الشرطيات بمنزلة الافراد في
الحمليات فيحتمل ان يقول في قولهم كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة كما استدلال من الكلي على الجزئي
كما يقال واذا المعنى الجزئي ما هو كذلك حكما او صيغة كما هو قولهم الكل الا واما يكون الاوسط فيها محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى فيحتمل مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا
لا ينتقض بالنوع والاضافات ونحو ذلك والقياس المفيد للنقيض لا بد فيه من مقدمتين فان اشتملت احديها
على المطلوب والمشتملة على المطلوب هو القضية الشرطية مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود دون مشتملة على قولنا
النهار موجود واذا اجعلنا ها نتيجة كما اذا قلنا لكن الشمس طالعة فالشرطية مشتملة على عين النتيجة بالفعل على مذهب
اهل العربية فانهم يجعلون الشرط قيدا للجزاء ويقولون تحقق الحكم فيه وفيه ان تحقق الحكم بشرط غير تحقق الحكم
منجزا وايضا لا يصح قوله او نقيضه بالفعل اذا قلنا لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة اذ ليس
نقيض النتيجة ولا عينه بالفعل على طريقة اهل العربية فالمراد بقوله او نقيضه بالفعل صورة والا لا يتحقق الحكم كما
قررنا بخلاف النتيجة وانما قال بالفعل لان الكبرى الشكل مشتملة على النتيجة بالقوة فهو الاستثنائي لاشتماله على
كما يكن الذي يتضمن معنى الاستثناء في الجملة والا فهو الاقتراني لاقتران حدوده وعدم الفصل بينها بالكلمة
والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل كما اشرنا ويشترط في المتصل لزومية الشرطية لعدم انتاج الاتفاقية لا وضع مقدمها
عين التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم اما وضع مقدمها فلان العلم بوجود تاليها لا يتوقف على العلم بالوضع بل حاصل
قبل العلم بالوضع ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم به لزم
الدور واما رفع تاليها فلانه لا انفصال بين طرفي الاتفاقية لا بطريق اللزوم ولا الاتفاق اما في
الاتفاقية الخاصة فظاهر لصدق طرفيها فلا يكون بين نقيضها اتفاق لكذبها ولا لزوم لعدم العلاقة واما في
الاتفاقية العامة فلجواز صدق طرفيها فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية مع كذب تاليها وان استحال
اجتماعها كذب مقدمها وكذا المنفصلة الاتفاقية وكليتها اي كلية الشرطية فانها لو كانت جزئية لم ينتج نحو
قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لا دائما اذ قلنا قد يكون اذا كانت الحرارة موجودة فالنار
موجودة لا يلزم من قولنا لكن الحرارة موجودة فالنار موجودة او كلية الاستثناء بان يكون الاستثناء
معتبرا بالنظر الى جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع او يكون وضع اللازم بعينه وضع الاستثناء ومنها

وعلم ذكره المقصود قوله ـــــ هكذا قالوا ومواعيرنا يلزم اعتبار مثله في الحمليات فلا يلزم كلية الكبرى فان استثنى
فيه في القياس عين المقدم انتج عين التالي لان وضع الملزوم يستلزم وضع اللازم ولا يلزم من خلف اللازم من
اللازم وان استثنى نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم
ولا عين التالي شيئا لجواز ان يكون المقدم اخص كما في قولنا كلما كانت النار موجودة كانت الحرارة موجودة
لكن النار ليست بموجودة لا يصح ان يقال فليست الحرارة موجودة وكذا لكن الحرارة موجودة لا يصح ان يقال
فالنار موجودة لامكان وجود الحرارة بالشمس قوله ـــــ قد اشرنا فيما تقدم ان القوم اشاروا الى الشرط
لا يكون اعم من الشرط ولو واجيب باعتبار القدر المشترك فيلزم الانتاج في الصور الاربع من وضع المقدم
ورفع المقدم ورفع التالي ووضعها ويشترط في المنفصلة المأخوذة في القياس الاستثنائي العنادية تام
انه لو كانت اتفاقية لم ينتج وكلية المقدم اي كليتها لما مر او الاستثناء بان يكون متحققا في جميع الازمان وعلى
جميع الاوضاع ولا بد من زيادة احتمال آخر وهو ان يكون وضع العناد بعينه وضع الاستثناء والمنفصلة الحقيقية
اما مانعة الخلو او مانعة الجمع او الحقيقية فان كانت المنفصلة فيه اي في القياس الاستثنائي حقيقية انتج
استثناء عين ايهما كان من جزئي المنفصلة نقيض الآخر نحو قولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس
بفرد لكنه فرد فليس بزوج ونقيض ايهما كان عين الآخر لكن العدد ليس بفرد فهو زوج لكنه ليس بزوج
فهو فرد فالنتائج اربع فان مانع الجمع ينتج نتيجتين وكذا مانع الخلو ولا يجتمع الانفصالان في الحقيقية انتج اربعا
وان كانت مانعة الجمع انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر كما اذا قلنا هذا اما شجر او حجر لكنه شجر فليس
بحجر لكنه حجر فليس بشجر ولا ينتج استثناء النقيض فلا يقال لكنه ليس بحجر فهو شجر لجواز الارتفاع وان
كانت مانعة الخلو فبالعكس اي ينتج نقيض احدهما عين الآخر ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض
الآخر لجواز الاجتماع واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط وهو الذي اذا حذف من القياس بقي
طرفا النتيجة ان كان محمولا في الصغرى او في حكم المحمول نحو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما
كان النهار موجودا كانت الارض مضيئة موضوعا في الكبرى حقيقة او حكما والمراد بالصغرى قضية مشتملة على الاصغر
وهو موضوع النتيجة والكبرى هي القضية المشتملة على الاكبر وهو محمول النتيجة فهو الشكل الاول وانما سمي اولا لانه اول المراتب
في الظهور ولزوم النتيجة فيه ابين من بين الاشكال الاربعة كما اشار المصنف بقوله وهو ابين الاشكال واظهرها
لزوما للنتيجة وان كان بالعكس فيهما اي الحد الاوسط في الصغرى والكبرى نحو النتيجة علاما وان كان متغير
فهو الشكل الرابع وانما صار رابع الاشكال لبعده عن الطبع وان كان محمولا في المقدمتين الصغرى والكبرى
فهو الشكل الثاني نحو قولنا هذا الفرس ابيض ولا شيء من الزنجي بابيض وان كان الحد الاوسط موضوعا فيهما اي الصغرى

والكبرى فهو الشكل الثالث وجه الترتيب قرب الاشكال وبعدها من الطبع ويشترط في الشكل الاول ايجاب الصغرى و
كلية الكبرى لان هذا الشكل بشرائطه بحسب الكيفية والكمية اما بحسب الكيفية ايجاب الصغرى واما بحسب الكمية فهو كلية الكبرى
لما ايجاب الصغرى فلان الايجاب يستلزم اندراج الاوسط بخلاف السلب فهو ظاهر واما كلية الكبرى فلانها لو كانت
جزئية لا يستلزم الحكم على الاصغر وهو ظاهر ايضا اقول اذا فرض الصغرى موجبة حقيقية والكبرى كلية خارجية لا يوجب
الاندراج مع انهم لم يشترطوا ان يكون المقدمتان من جنس واحد من الحقيقية او الخارجية وايضا قد مر انه يمكن ان يجري مثل
ما اعتبر في الشرطيات من اتحاد الوضع في الحمليات وح لا انتاج لما شرطوا الحملية سيما اذا كان القياس الاقتراني مركبا من الشرطيات
وفي الشكل الثاني اختلافهما اي اختلاف المقدمتين في الكيف اي بالايجاب والسلب مع كلية الكبرى لان فقدان الشرط
يوجب الاختلاف الموجب للعقم وفي الشكل الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما اذ لولا الشرطان المذكوران يلزم الاختلاف
الموجب للعقم وفي الشكل الرابع عدم اجتماع الخستين بانه لا يجتمع فيه السلب والجزئية انما كانت الجزئية خسة بالنسبة
الى الكلية لان الكلية اضبط وانفع وابعد من ادراك الابهام والسلب خسة لان الوجود خير من العدم الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه لا يلزم في تلك الصورة الاختلاف المستلزم
للعقم وتفاصيل ذلك مذكورة في كتب المنطقية فليرجع من اراد التفصيل الى الكتب المنطقية البحث الخامس من الفصل البحث الخامس في الاعتراضات
الخامس الذي هو في طرق اختلفها المجتهدون في بيان الاعتراضات اذا استدل المستدل بالوسط وادعى الضرورة
فيه فالخصم ان منع مقدمة من مقدمات دليله او دعوى الضرورة فذلك يسمى منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا ولا
يلزم على المانع ان يذكر سببا لتقوية المنع فان ذكر فهو يسمى سندا وان منع مقدمة غير معينة بان يقول دليلك ليس
بجميع مقدماته صحيح ومعناه ان فيه خللا مجملا فذلك يسمى نقضا اجماليا ويلزم في النقض الاجمالي ذكر دليل على
الخلل بخلاف المنع فانه طلب الدليل وهذا ليس بطلب الدليل بل دعوى الخلل فلا بد من اثباته وجود الخلل
في هذه الصورة غير مقبول اذ يتصور في كل دليل قطعي فلا بد من بيانه وان لم يمنع مقدمة معينة ولا غير معينة
بل لا يتعرض للدليل اصلا وقابله بدليل آخر يسمى معارضة في التلويح ان الاصوليين اصطلحوا على اطلاق المناقضة
على النقض الاجمالي وتخلف الحكم شاهد عليهم في الشرح العضدي اعلم ان المقدمة قد يمنع تفصيلا وذلك واضح
قد يمنع اجمالا وطريقه ان يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة الفلانية لوجب ان يثبت
الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض اقول نعم من هذا موافق للتلويح ان النقض الاجمالي شاهده
التخلف او استلزام المحال وح لا يصح حصر الاعتراضات في الثلاثة التي سبق ويتصور شاهد آخر بان يقال دليلك مجمل
والمجمل مختل اذ المقصود من الدليل الافادة والمجمل لا يفيد وحاصلها اي الاعتراضات اما منع او معارضة في مختصر
ابن الحاجب الاعتراضات راجعة الى المنع والمعارضة الا لا يسمع وهي خمسة وعشرون في الشرح العضدي وانما يرجع

الاعتراضات

الاعتراضات كلها الى المنع او المعارضة لان غرض المستدل الالتزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام
بمنعه عن اثباته والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب
الحكم عليه والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل
عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود
الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه الا ان المناقشات الجدلية والمواخذات اللفظية فهي من التحقيق بمعزل اقول
ظاهر عبارة الشرح العضدي حيث قال وطلب الدليل عليها يشعر بان المنع المذكور قبل ذكر المعارضة هو النقض
التفصيلي لانه عبارة عن طلب الدليل والنقض الاجمالي من قبيل الاستدلال فحقق في الشرح العضدي
اعلم ان المقدمة قد يمنع تفصيلا وذلك واضح وقد يمنع اجمالا وطريقه ان يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية
في الصورة الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض وايضا فان المقدمة اذا منعت
وانتقض المستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضته دليله عليها ثم اراد الحصر بالمنع والمعارضة
باعم ذلك قلت ح نقول لا شك ان قول الشرح العضدي فيما ذكرا ولا ان يجعل منعا اجماليا وكلامه لا بد من حمل
المنع المذكور بعد المعارضة على النقض الاجمالي لا على تغييرا بالمعارضة ولا يمكن ح حمل المنع بهذا المعنى
كالمعارضة فحمل نفاذ الشهادة مع ان النقض الاجمالي مع بيان تخلف الحكم عن الدليل القوي شاهد في قدح
الشهادة كما لا يخفى ثم اقول قوله وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته اي منظور فيه لان المعارضة قد
يتبع في اختيار التخير وهو ايضا يوافق لدعوى المستدل لكن يمكن ان يقال ان المعارضة اعم من النقض الاجمالي
او التخير دعوى آخر غير الدعوى الاول لكن في الشرح العضدي جعل النقض داخلا في المنع لانها الاستفسار وهو
طلب تفسير اللفظ الاجمال او غرابة فيه ويكلف المستدل بيانه والاشتغال بتفسيره والمستفسر بيان الغرابة او الاجمال
وانما يكلف المستفسر بيان الغرابة والاجمال دليله لان الاصل عدم الغرابة وعدم الاجمال فالمدعي لذلك
يثبت وعليه الدليل واقول فعلى هذا سؤال الاستفسار بيان خلل الدليل باعتبار غرابة الالفاظ
واجمالها وهو مثل اثبات خلل في المعنى المقصود او ما في حكمه فهذا الاعتراض ليس في الدليل ومقدماته
بل انما يكون باعتبار اجزائها البعيد فيرجع الى الاعتراض على التوقيفات وهو اكثر في الاستفسار قد يرفع ان لفظ
الاعتراض انما يتوجه اذا اراد المستدل تعليم غيره واما اذا اقام الدليل لنفسه فلا يتوجه فانما يكون اعم الاعتراضات
بخلاف المنع والمعارضة في الشرح العضدي الحصر العقلي في عدد الاعتراضات مشكل لكن لا باس بالضبط بتعيين
اولا انواعها وتعيين في منتج كل نوع عدد اجناسه فنبين لك انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة وذلك
ان المستدل يدعيه في القياس وغيره فتبينها بتوسيعها في تعيين مدعاه ولا بد من تمكنه من القياس في اثبات

مدعاه لعدم ما يلزم من ذلك ثم بين مقدمات القياس وهي حكم الاصل وعليته وثبوت العلة في الفرع ولا بد وان
يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون ذلك الحكم مطلوبه الذي ادعاه ولا وساق الدليل اليه
فهذه سبعة مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض اقول ــــ المقامات السبعة التقسيم والتمكن واثبات
حكم الاصل واثبات عليته واثبات العلة في الفرع وان يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون
ذلك الحكم مطلوبه الذي ادعاه وبقي من المقامات دعوى مدخلية المقدمات المذكورة في حصول المط
من هذا المقام توجه النقض الاجمالي وهو ان دليلك بجميع المقدمات المعينة والصريحة ليس بصحيح لانه يتحقق
في محل كذا ويتخلف الحكم او يستلزم المحال الاول وهو ما يتعلق بالافهام لمدعاه او غيره. وقد قدمه لان
فهم الكلام اول كل شيء وهو حد ليس الا اذ لا يتصور فيه الا طلب الافهام وهو الاستفسار وهو يتوجه
على تقرير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سؤال اعم منه اقول جعل الاستفسار اعتراضا محل نظر
فان الاعتراض منحصر في المنع والمعارضة والاستفسار ليس منها الا ان يجعل الاستفسار من النقض الاجمالي
وجوابه اي جواب الاستفسار بيان الظهورية المراد اي لا غرابة ولا اجمال في عبارتي وذلك اما بالنقل
عن اهل اللغة واما بالعرف العام او الخاص او بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فالتفسير مثال
الاجمال ان يستدل بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره فيقول وما النكاح فانه يقال للوطي لغة والعقد شرعا فيقول
المستدل هو ظاهر في الوطي لا سيما الصيغة الشرعية او في العقد لهم الصيغة اللغوية او قرينة الاسناد الى المرأة
تعين احدهما فانه كذلك لا يسند اليها وعلى هذه التقادير منع لاجمال واما مثال الغرابة اذا قال في قتلة الصائم
صيد مجرد من الغاية فلا يفسد كالمضمضة فيقال ما المبدأ وما الغاية فانه ليس من موضوعات اللغة ولا
عرف الشرع وانما هو من المصطلحات الحكماء اذ هم يسمون المقصود غاية والسبب مبدأ والفقيه اذا ادعى
انه لا يوجد صدق فيه والجواب دعوى ظهوره بما ذكرنا بان يدعي انه يستعمل كذلك في اللغة او في العرف او غيره
فان لم يقدر كما اذا قال المستدل في مسئلة الكلب المعلم بالكل من صيده ايل لم يرض فلا يحل فريسته كالسيد
فالمستفسر اذا قال ما الايل وما معنى لم يرض وما الفريسة وما السيد فيفسر الايل بالكلب ولم يرض بلم يعلم والفريسة
بالصيد والسيد بالذئب ومنها اي من الاعتراضات فساد الاعتبار وانما سمي بذلك لان النص دل على بطلان
القياس فلا يصح اعتبار القياس في مقابلته كما اشار المص بقوله وهو مخالفة القياس النص وهذا لا يصح لا باعتبار
تركيبه ووضعه بل باعتبار مخالفة النص وعلى هذا يكون كل فاسد الوضع فاسد الاعتبار من غير عكس ولهذا
قدم سوال فساد الاعتبار على فساد الوضع لان النظر في الاعم يناسب ان يقدم على الاخص مثاله ان يقال يحل
ذبح تارك التسمية عليها هذا ذبح صدر من اهله في محله فيحل قياسا على ذبح ناسي التسمية التي لا خلاف في حلها

بفوره

فيورد المعترض النص وهو قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لبيان فساد اعتبار هذا القياس اقول ـــــ
يمكن بيان فساد الاعتبار بمخالفة الاجماع او الدليل العقلي او الاستصحاب فلم يحصر فساد الاعتبار في مخالفة
النص الا ان يقال ليس المراد حصره فيها بل اقتصر على اعلاها لانه الشائع ويمكن بيان فساد الوضع بالاستصحاب او الدليل
العقلي فلا ينحصر في الامور الثلاثة ويمكن الجواب بما قلنا وجوابه اي جواب هذا الاعتراض التاويل للنص فان كانت
ظاهرة في مقصود المعترض اذ الظاهر من الذكر باللسان فالمستدل يأول ويقول الذكر اعم من ذكر اللسان والقلب
والمؤمن متذكر فيجاب بان ذكر اسم الله صريح في التسمية اعلم انه اذا لم يكن النص الدال على عدم التمكن من
الكتاب والسنة المتواترة يجاب بالطعن في سند النص بانه مرسل او مقطوع او راويه ليس بعدل الى غير ذلك
مما عرف في الرواة وكذا يمنع الظهور فيما يدعيه المعترض او غير ذلك كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال وكذا اجمال
ان مدلول النص لا ينافي القياس وهذا ليس بالقول بالموجب وكذا يعارض بعض الاخر مثله فيسلم قياسه
ترجيح احد النصين فيكون العمل بالنص والقياس موجبا ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع
في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع فحاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك
لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص او اجماع او قياس في نقيض الحكم والوصف الواحد
لا يثبت به النقيضان والا لم يكن موثرا في احدهما لثبوت كل واحد منهما معه بدلا مثاله ان يقول في التيمم
مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة التكرار
كالمسح على الخف وجوابه اي جواب سوال فساد الوضع بيان وجود المانع بان يقال انما كره التكرار في مسح الخف
لانه يعرض الخف على التلف فاقتضاء المسح للتكرار باق اقول ـــــ ظاهر العبارة يقتضي ان يكون جواب فساد
الوضع باثبات المانع مع ان فساد الوضع اثبات ومعارضته يكفي في جوابه المنع في الشرح العضدي النوع الثالث
من الاعتراضات ما يورد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لانه يغصب
منصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا في نفس صورة المناظرة وذلك مما لا يجوزونه حتى لا
ينتشر الجدل ولئلا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع لا يقال هذا يقتضي ان لا يصح النقض الاجمالي لانه
استدلال عند التحقيق لانا نقول المنع عنده اعم كما هو لم يكن ان يقال المعارضة مع دليل المستدل نافع للمعترض لان
مقصود المعترض تبكيت المستدل وهو حاصل بخلاف العكس ومنها منع حكم الاصل منع حكم الاصل اما ان يكون
ابتداء او بعد تقسيم ورد تقسيما والاول اعني منع ثبوت الحكم مطلقا من السوالات الداخلية في النوع الثالث
في الشرح العضدي اذا منع المعترض حكم الاصل فقد اختلف فيه هل يكون بمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه

قطع وما يمكن من اثباته بالدليل لانه انتقال الى حكم آخر شرعي والكلام فيه بعد الكلام في الاول سواء فقد حيل بينه
وبين مرامه وشغل عنه بغيره فقد ظفر المعترض بما رام فان ذلك غاية مرامه والصحيح انه لا ينقطع بمجرده وانما ينقطع
اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل لانه لا يمكن من المستدل اثبات المقدمة الممنوعة التي بها يتم اثبات مطلوبه
والمنع انما يكون في الاشتغال بغير مطلوبه وليت شعري اي فرق بين مقدمة ومقدمة فان اثبات المقدمة الممنوعة
جواب مقبول عند اهل النظر بلا خلاف في جميع اقسام الاستدلال ولا مدخل لكون الحكم شرعيا في المنع وجوابه
اقول ـــــ المنع طلب الدليل فاذا كان اثبات المقدمة الممنوعة باطلا يكون طلب الدليل ايضا باطلا واما
السؤال الثاني المسمى بالتقسيم فحقيقته ان يكون اللفظ بين امرين احدهما ممنوع اما السكوت عن الآخر لانه لا يضره
او مع التعرض لتسليمه والتوقف بانه لا يضره وهذا السؤال لا يختص بحكم الاصل لانه كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات
التي تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال احد احتمالي كلام المستدل يكون ابطالا له اذ لعله
غير مراده والحق قبوله اذ به يتحقق مراده وربما يمكنه تتميم الدليل به وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على
المستدل وهذا المنع انما يكون مقبولا اذا كان منعا لمقدمة يجب على المستدل بيانها والا يكون منعا لا يضر
فلا يمنع ومنها منع حكم الاصل كما فصلنا ولا ينقطع به المستدل كما توهم قوم وجوابه اثبات الحكم كما مر ومنها اي
من الاعتراضات منع وجود العلة في الاصل او كونها علة وهما من الاعتراضات العشرة الداخلة في النوع
الرابع كما سيجيء تفصيله وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل كما مر في اثبات العدالة وحس كما في
القتل او شرع كما في العدوان او اثبات العلية اي كون العلة علة وهو جواب الاعتراض الثاني باحد الطرق
السابقة من نص في منصوص العلة او مناسبة او غيرها ومنها اي من الاعتراضات عدم التأثير وهو ابداء
وصف في الدليل مستغنى عنه لا اثر له وهو اربعة اقسام الى الاول اشار المصنف بقوله وهو اما عدم تأثير الوصف
بان يكون طرديا او يرجع الى جانب انتفاء مناسبة الوصف وهو سؤال المطالبة مثاله في الصبح لا يقصر فلا يقدم
اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا تأثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردي ولا يعتبر
اتفاقا ولهذا يستوي المغرب وغيرها مما يقصر في تقديم الاذان وعدمه ومرجع هذا الى المطالبة بكون العلة علة وجوابه اي
جواب هذا القسم من عدم التأثير جوابه اي جواب سؤال المطالبة كما مر والى القسم الثاني من الاربعة اشار المصنف بقوله
واما عدم التأثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره مثاله في
بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تأثير له في
عدم صحة بيع الطير في الهواء فان العجز عن التسليم مستقل به اي بعدم صحته وحاصله معارضة في الاصل كما اشار المصنف بقوله

ويرجع

ويرجع الى المعارضة في الاصل اي مرجعه المعارضة في الاصل بابداء وصف آخر هو العجز عن التسليم ورده قوم بامكان
التعليل بامرين بان يكون كل واحد من الوصفين علة كعدم الرؤية وعدم القدرة على التسليم اقول ـــــ
هذا ابطله على زعم المصنف لامتناع توارد العلتين على معلول واحد واذا كان وصف علة تامة عنده واشار المصنف الى القسم
الثالث من الاربعة بقوله واما عدم التأثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم وهو راجع الى عدم
التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا مثاله في المسئلة المرتدين اذا اتلفوا مال المسلمين بقول الحنفي
المستدل اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض كونه دار الحرب لا تأثير له في الحكم
عندكم ضرورة استواء التلف في دار الاسلام ودار الحرب في عدم ايجاب الضمان عند الحنفية ومرجعه الى المطالبة
بتأثير كونه في دار الحرب فيرجع الى عدم التأثير في الوصف فاله الى سؤال المطالبة واشار المصنف الى القسم الرابع من
الاقسام الاربعة لعدم التأثير بقوله واما عدم التأثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في
جميع صور النزاع وان كان مناسبا مثاله ان يقول في تزويج المرأة اذا زوجت نفسها بغير كفؤ زوجت نفسها بغير اذن
وليها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض كونه من غير كفؤ لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفؤ
وغير كفؤ وحكمهما سواء فلا اثر له وهو راجع الى عدم التأثير في الحكم اقول ـــــ هذا راجع الى سؤال المطالبة وفي
الشرح العضدي انه مرجعه الى المعارضة بوصف آخر وبعده هو الاقرب ومنها القدح في المناسبة اي من الاعتراضات
القدح في المناسبة وهو واحد في العشرة الداخلة في النوع الرابع مثاله ان التخلي للعبادة افضل من النكاح لما فيه
من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت اضعاف تلك المصلحة من وجود الولد وكف النظر عن الحرام وكسر الشهوة لما فيه
من الاقبال على الله ورفق العيال والشغل عليهم وغير ذلك وهذه ارجح من مصالح العبادة وحدها فيقول المستدل
بل مصلحة العبادة ارجح لانها الاقبال على الله وما ذكرتم لحفظ النفس ومنها القدح في افضاء الحكم الى المقصود واشار المصنف
اليه بقوله او في افضاء الحكم الى المقصود وهذا الاعتراض وما قبله سؤالان من العشرة والاسم الاول منهما عدم افضاء
المناسب ويسمى القدح في المناسبة والثاني وجود المعارض للمصلحة ويسمى بالقدح في افضاء الحكم الى المقصود مثاله ان
يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد انها محرمة لدفع الحاجة الى الحجاب ووجه المناسبة انه يفضي الى رفع الفجور وتقريره
ان رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء يفضي الى الفجور وانه يندفع بتحريم التأبيد اذ به يرتفع الطمع المفضي الى
مقدمات الميل المفضي الى الفجور فيقول المعترض لا يفضي الى ذلك بل سد باب النكاح افضى الى الفجور لان النفس حريصة
على ما منعت عنه وقوة داعية الشهوة مع الياس عن محل مظنة الفجور وجوابه ان التأبيد يمنع ما ذكرناه من
مقدمات الميل والنظر وبالدوام يصير كالامر الطبيعي ومنها خفاء الوصف وهو السادس من العشرة الداخلة

في النوع الرابع كالرضا في العقود والقصد في الافعال لان الخفي لا يعرف الخفي والجواب ضبطها بمظنة كضبط الرضا
بصيغ العقود وضبط القصد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في القتل او لعدم انضباطه وهو السؤال السابع
من العشرة كالحرج والمشقة والزجر فانها امور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة تختلف بالاشخاص والاحوال
والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها والجواب اما انه منضبط بنفسه كما يقال في المشقة ان المعتبر منها منضبط عرفا
واما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والضبط بالحدود ومنها المعارضة اما في الاصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل
وهو السؤال العاشر الداخل في النوع الرابع وفي قبوله خلاف لان تعدد الوصف المؤثر جائز وقد مر ما فيه اختلف
في قبول هذه المعارضة والمختار قبولها لانه لو لم تقبل يلزم التحكم واللازم باطل ضرورة وانما قلنا بيان الملازمة
ان الوصف الذي ابداه المعترض في الصورة الاولى يصلح للاستقلال والجزئية فالحكم باستقلال الوصف الذي
جعله المستدل علة للحكم تحكم ثم انه بعد قبول هذه المعارضة قد اختلفوا في انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف
الذي ابداه منتف في الفرع او لا فقيل يلزمه لينتفي دعوى التعليل به اذ لولاه لم ينتف العلة في الفرع فيثبت
الحكم فيه ويحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لان غرضه هدم استقلال ادعى المستدل انه مستقل وبهذا
القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض في الفرع صريحا لزمه بيانه والا فلا وهذا هو المختار لانه اذا لم يصرح فلا يجب
عليه بيانه فلانه قد اتى بما يتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل اخر لم يكن
الزامه ورد ما سلم واما اذا صرح به لزمه فلانه التزم امرا وان لم يجب عليه ابتداء ويلزمه بالتزامه ووجب عليه
الوفاء بما التزمه هذا عبارة الشرح العضدي في تقرير هذا المقام فان صرح المعترض بالفرق بان يقال لا يلزم
ما ذكرت من الوصف ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان تعيين الفرع والا فلا
اذا بين المعترض الفرق بين الاصل والفرع والمستدل منع يكفيه ذلك ولا يجب عليه بيان نفيه الا ان
يراد بيان النفي الاعم من المنع وفيه بحث تام ولا يعتبروا اي اصل للوصف الذي عارض به هذا بحث اخر متفرع
على قبول المعارضة وهو انه هل يحتاج المعارض الى اصل يبين تأثير وصفه الذي ابداه في ذلك الاصل حتى يقبل
منه كان يقول العلة في الربوا الطعم دون القوت كما في الملح فقد اختلف فيه والمختار انه لا يحتاج لان حاصل
هذا الاعتراض احد الامرين اما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل ويكفيه ان لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج
في ذلك الى ان يثبت عليته ما ابداه بالاستقلال فان كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر في الحكم
اصلا واما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تأثير هذا او الاحتمال كاف فهو لا يدعي عليته فلا يحتاج الى
اصل وايضا فان اصل المستدل اصله بان يقول العلة الطعم او الكيل او كلاهما كما في البر بعينه فاذا مطابقة بالكل

بالاصل مطابقة ربما قد تحقق حصوله فلا فائدة فيه وجوابه اي جواب سؤال المعارضة بالمنع وجود الوصف المعارض به في
الاصل وقوله ــــ قدم في تحرير كلام الشرح العضدي انه حمل المعارضة على النقض التفصيلي فانه المحتاج
عليه الوصف ابتداء [illegible] بكلامه هنا ايضا وجه كون التزام الفرق الذي التزمه في مقام سند المنع فيكون المنع [illegible]
فقط [illegible] وايا يكون غير جائز [illegible] المقام ان مراده ابداء الوصف المحتمل للعلية استقلالا او جزءا
اثبات نقيض مدعى المستدل حيث جزم ان العلة هو الوصف الذي ابداه ولا يحتمل غيره والمعترض ابدى وصفا
يحتمل ان يكون علة فيبطل حكمه بعدم الاحتمال لظهوره وصف يحتمل انه علة او جزء علة ويؤيده ما حقق انهم ابطلوا من
هذا الدال بالمنع والمنع على المنع غير جائز فظهر انه توجه نقضا ثم توجه على الشرح العضدي حيث جعل قصد المستدل من التعليل
بذلك الوصف [illegible] ان يكون لمكن المستدل عن التعليل فحاصله اخر غير الثمانيات السبعة المذكورة في الشرح العضد
او المطالبة بتأثيره اي تأثير الوصف المعارض به في الحكم بان يقول لم قلت ان الكيل مؤثر بل انما يعارض القوت
بالكيل معقول لانه لا يحمل لان العبرة بعادة زمن الرسول صلى الله عليه وآله وكان البر موزونا وهذا انما يتجه
المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبة او شبه
ما اذا اثبته بالسبر والتقسيم فان الوصف يدخل في السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال واما في الفرع بما يقتضي
نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيره وهذا قسم اخر للمعارضة مقابل لقوله اما في الاصل بمعنى اخر وهذا يسمى
المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي
وصف آخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك وهو المعني بالمعارضة اذا اطلقت واختلف في قبوله من حيث ان
المعترض شأنه الهدم وابطال ما قصده المستدل لا الاستدلال على دعوى آخر ومن حيث تحققها اي من حيث
تحقق الهدم الذي هو مقصود المعترض بذلك الاستدلال لانه دليله مقاوم ومعارض لدليل المستدل فيهدم بالدليل
مقصود المستدل والمختار قبولها [illegible] الطريق اي لا منع من الهدم بالدليل وغيره [illegible] الطرق ليس من اداب المناظرة في
الشرح العضدي قالوا انه قلب المناظرة لان المعارض كان معترضا فصار مستدلا والمستدل صار معترضا وهو
خروج عما قصداه والجواب انما يكون قلبا للتناظر لو قصد المعارض اثبات ما قصده اثبات ما يقتضيه دليله
وليس كذلك بل قصده الهدم دليل المستدل وقصوره عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت
لقيام المعارض وهو دليل فعليك ابطال دليلي ليسلم لك دليلك فيفيد وكيف يثبت ما يقتضيه وهو معارض
بدليل المستدل فان المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر هذا عبارة الشرح العضدي واقول
هذا الكلام يقتضي ان لا يصح اثبات الدعوى في مقابلة دليل الخصم الا بعد ابطاله وهذا ليس بلازم
لجواز ثبوت التخيير كما مر وكما في الاصل والفرع معا وهذا قسم اخر للمعارضة مقابل لقوله واما في الفرع لما هو

سوال الفرق وهو ابداء خصوصية في الاصل هو شرط له وان لا يتوهم لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل
او ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وان لا يتوهم لعدمها في الاصل فيكون معارضة في الفرع وعلى قول لا بد
من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون مجموع المعارضتين هو الفرق كما يفهم من كلام
المص وانت تعلم ان المركب من السوالين لو اعتبر لصار السوال اكثر اعلم ان الشارح في هذا المقام ان عدد
الاعتراض يرتقي الى خمسة وعشرين والمص ذكر بعضها في ضمن البعض وبعضها صريحا ونحن نبين الكل ليظهر
قصد المص فنقول في الشرح العضدي جعل الاعتراض على سبعة انواع فجعل بعض الاعتراض باعتبار تفسير اللفظ
فقال النوع الاول باعتبار افهام صيغة اللفظ وهو اعتراض واحد وهو الاستفسار وبعضه باعتبار التحكم من
القياس في الشرح العضدي النوع الثاني من الاعتراضات وهو باعتبار تمكنه من الاستدلال بالقياس
وذلك المستدل فان منع من تمكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك
المسئلة وان منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعي في المسئلة انه وضع فيها قياسا لا يصح وضعه
فيها والمص ذكر الاستفسار وهذين السوالين وبعضه باعتبار المقدمات وجعل مقدمات القياس اربعا
الاولى دعوى حكم الاصل فقال النوع الثالث من الاعتراضات ما يورد على المقدمة الاولى من القياس
وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة هنا لانه غصب لنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضا و
المعترض مستدلا في نفس صورة المناظرة وذلك مما لا يجوزه حتى لا ينتشر الجدال ولئلا يفوت المقصود من
المناظرة فيتعين المنع وذلك اما ابتداء او بعد تقسيم ويسمى ح تقسيما هذا عبارته واقول ــــ توجيه هذا الكلام
يبطل المعارضة كما اشرنا مع ان الحق خلافه ثم ان المص ذكر منع دعوى حكم الاصل بحيث يشمل القسمين فيعم
الاعتراضان في الشرح العضدي النوع الرابع من الاعتراضات ما يرد على المقدمة الثانية من مقدمات
القياس وهو قوله الحكم معلل في الاصل بوصف كذا فالقدح فيها اما في وجود الوصف واما في عليته والثاني
اما في العلية صريحا او في لازمها والاول اما منع وجوده او معارضة بان يبين عدم التاثير والثاني اما ان يقدح ب
مناسبة اولا فالمقدح يجب شرط المناسب وهي الافضاء الى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور والانضباط
اربعة وهي نفي كل واحد منها وغير المقدح حيث شرط في العلة الاطراد والانعكاس اما في الطرد وهو بعد الغاء
قيد كرر وجوده نقض واما في الانعكاس صارت عشرة ففي الكل منع الحكم وجود العلة منع عليتها عدم تاثيرها في
المناسب خاصة عدم الافضاء ووجود المعارض عدم الظهور وعدم الانضباط ثم في الكل النقض الكسر عدم العكس
اقول ــــ تجويز المعارضة هنا ايضا غصب المنصب ولا ترجيح ثم ان المص ذكر العشرة بتمامها منع وجود العلة
في الاصل منع علية الوصف عدم التاثير النقض عدم الافضاء عدم الظهور عدم الانضباط عدم العكس فوجوه

المعارض

او بدفع اس واصم

المعارض وذكر بعضها هنا وبعضها فيما مضى في الشرح العضدي النوع الخامس من الاعتراض ما يرد باعتبار المقدمة
الثالثة وهي دعوى وجود العلة في الفرع سواء او هو اما بدفع وجودها بالمنع او المعارضة او بدفع العلية باعتبار تخميه
شرط في الاصل او مانع في الفرع وليس الفرق او باعتبار تنصيص العلة لاختلاف في الضابط او في المصلحة فهذه
خمسة منع وجود الوصف في الفرع المعارضة في الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة اقول
المعارضة هنا ايضا غصب المنصب ثم ان المص ذكر اعتراضين من الخمسة المعارضة في الفرع الفرق ولم يذكر اختلاف
جنس المصلحة لانه قال في النهاية انه راجع الى المعارضة في الاصل كما في الشرح العضدي النوع السادس
من الاعتراضات ما يرد على المقدمة الرابعة وهي قوله فيوجد الحكم في الفرع وما قام عليه الدليل فالسبيل اليه
منعه بل بدليل المخالفة وهذا اما منتقض الحكم عليه او مدعيا ان ذلك يقتضي المخالفة وهذا يسمى قلبا فهذان اعتراضان
مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل والقلب اقول ــــ قوله فيوجد في الفرع نتيجة القياس فجعله من المقدمات بعيد
عن الصواب فلا بد وان يحمل على منع الاستلزام فيرجع السوال الى المقدمة الضمنية فلا يصح كلام الشرح العضد
ان هذه الاعتراض يرجع الى المقدمة فانه اريد بالمقدمة المقدمة الصريحة فدعوى الاستلزام ليست منها وان اريد
الاعم يكون النوع الثاني من الاعتراضات ايضا بالنسبة الى المقدمة اذ المستدل مدع انه متمكن من القياس
وكيف لا وانه يلزم عدم توجه الاعتراض اصلا ثم ان المص ذكر من الاعتراضين القلب ولم يذكر الاول لانه يجيء
حال في الشرح العضدي النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد على قوله بعد اثبات الحكم في الفرع وذلك
هو المطلوب فيمنعه ويقول لا يلزم بل النزاع بعد باق وذلك فانه الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى بالقول
بالموجب ذكر المص فيما مضى واما سوال التركيب والتعدية ففي الشرح العضدي انهما يرجعان الى الاعتراضات
المذكورة اما التركيب فلانه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف مرجع احدهما منع حكم الاصل او منع العلية ومرجع
الاخر منع وجود الحكم او منع وجود العلة في الفرع فليس سواء للابراء واما التعدية فلانهم ذكروا في مثاله ان
يقول المستدل في البكر اب لانه بكر فيجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وان تعدى به الحكم
الى البكر البالغ فما ذكرته قد تعدى الحكم الى الثيب الصغيرة وهذا البيت يجعل هذا السوال راجعا الى المعارضة
في الاصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية دفعا لترجيح المعين بالتعدية
فلا يكون سوالا آخر والمص ذكر في النهاية ان التعدية يرجع الى المعارضة في الاصل فالاول حذفه من درجة
الاعتبار والمص ذكر القياس المركب فيما مضى في شرائط اركان القياس ولذا كان مرجع التركيب الى ما ذكر في الشرح
العضدي فقد ذكر من سوالات النوع الخامس منع وجود الوصف في الفرع ايضا وجوده ايضا جواب منع
الاصل فعلى هذا بقي من السوالات ما لم يذكر . المص سوالان مخالفة حكم الفرع للاصل واختلاف الضابطة الاصل

والنوع اما مخالف لحكم النوع للاصل فتوجيه ايراده ان يقال حكم الفرع مخالف لحكم الاصل حقيقة وان ساواه بحسب
صورة والمطلوب مساواة حقيقية فما هو مطلوب بك غير ما افاد دليلك والدليل اذا نصب في غير محل النزاع كان
فاسدا لان المقصود منه اثبات محل النزاع مثاله ان يقاس النكاح على البيع او البيع على النكاح في عدم الصحة بجامع
في صورة فيقول المعترض الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة
والجواب ان البطلان شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه وانما اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا
واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطها مانعا
فيلزم امتناعه ابدا اقول هذا عبارة الشرح العضدي وهو يشعر بان هذا الاعتراض قريب الى القول
بالموجب ولعل هذا سبب ترك المصنف ثم ان قوله اختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه ان اريد به اختلاف
المحل شخصا لا يوجب اختلاف ما حل فيه شخصا فهو خلاف ما ادعاه في اول بحث القياس بان العقل يحكم بديهة
وان اريد به اختلاف المحل بالنوع والجنس فهو لا يوجب اختلاف الحال كذلك فهو مسلم لكن لا يضر قوله بل هو شرط
القياس فان اختلاف الجنس ليس بشرط في القياس واما اختلاف الضابط بان يقول المستدل في شهود
الزور قتل بشهادتهم تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فانه في الاصل
الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة فقد يعتبر الشارع احدهما دون الاخر وجوابه
بوجهين احدهما ان الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب وانه امر منضبط عرفا فيصلح مظنة وثانيهما بان
ان افضائه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه فيثبت التعدية كما لو جعل في مسئلة القصاص
من الشهود الاصل هو المغري للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط في الاصل اغراء الحيوان وفي الفرع
الشهادة فيجيب المستدل ان افضاء التسبب بالشهادة الى القتل اقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث
اولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا للتشفي بالانتقام اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من
يغري هو عليه وذلك بسبب نفرته عن الآدمي وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك لم يضر اختلاف اصل التسبب
وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء والاصل لا بد من مخالفته
للفرع هذا كلام الشرح العضدي ويظهر منه ان هذا الاعتراض قريب من بعض الاعتراضات المذكورة كما لا
يخفى فلذلك لم يذكره المصنف في تعداد الاعتراضات لانه يعلم هو وجوابه بالمقايسة اعلم انه قال في الشرح العضدي
الاعتراضات اما من جنس واحد كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقا
اجناس متعددة كالاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فهذا اختلف في جواز تعدده فمنعه اهل سمرقند لكونه
ابعد من الخبط واقرب الى الضبط واذا جوزنا الجمع فالمنع منه طبعا قالوا يجب اللائق المناسب الترتيب

ان تقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة ثم بالفرع وتقدم النقض على معارضة الاصل اقول
والا يعلم من كلام الشرح العضدي ان الاستفسار داخل في المنع والمعارضة وهذا الكلام ياتي عنه فانه
يفهم ان الاستفسار ليس بمنع ولا معارضة ولا نقض تامل ولتكن هذا آخر ما يذكر في هذا الكتاب لقد احسن
حيث ختم كتابه بالرزق اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ومن اراد
التطويل في ذكر المسائل وتفصيلها وتحقيق ما دون في هذا الفن من المسائل والسؤال والجواب فليطلبه بالجواب
فليطلبه في كتابنا المسمى بنهاية الوصول الى علم الاصول فانه قد بلغ الغاية فيما اراد وتجاوز النهاية في
ابلاغ الى ذلك منع السداد والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب قال الشارح
المحقق وقد فرغ العبد المفتقر الى الله الغني جمال الدين بن عبد الله بن محمد بن الحسن الحسيني
الجرجاني عن تعليق ما هو مقصود الشرح في اواسط شهر ربيع الآخر سنة تسع وعشرين وثمانمائة
اوتي كتابه بيمينه وحشر يوم يدعى كل اناس بامامهم اقتدى بهم في دينه
وقع الفراغ من تحريره يوم الجمعة في حين الصبح اثنى عشرين شهر
ذي حجة سنة تسع وخمسين وتسعمائة
بعون الله وحسن توفيقه على يد اضعف
عباد الله واحوجهم اليه عنايه بن محمد
الطهراني غفر الله لهم
وحشرهم مع محمد وآله
الطيبين
الطاهرين

والاصح في الثلاث نحو قولهم الا

الفرق بين المفسر والمبهم ان المفسر
اشارة الى ما قبلها والمبهم
اشارة الى ما بعدها

الفرق بين النعت والصفة ان
الاول يستعمل في المدح والذم و
الثاني يستعمل في المدح فقط
بينهما عموم وخصوص مطلق

العلم اداة ان شيء موزون في الفضاء الجبران
كالميزان والاذن نحو موزنة سماعي